学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

哲学问题

BOOK

内部资料　非卖品

前言

在本书各章中，我主要限于谈论那些我认为可以发表一点肯定的和建设性意见的问题，因为单纯否定的批判似乎是不适当的。为了这个缘故，本书中知识论所占篇幅就比形而上学更多些，而哲学家们讨论得很多的一些论题，倘使加以处理，也处理得非常简略。

G．E．穆尔（Moors）和 J．M．凯恩斯（Keynes）两位先生的未出版的著作给了我很宝贵的帮助：前者是在处理感觉材料和物质客体的关系方面，而后者是在处理关于或然率和归纳法方面。吉耳伯特.墨莱（GilbertMurray）教授所提出的批评和建议也使我获益匪浅。

第一章　现象与实在

世界上有没有一种如此之确切的知识，以致于一切有理性的人都不会对它加以怀疑呢？这个乍看来似乎并不困难的问题，确实是人们所能提出的最困难的问题之一了。在我们了解到找一个直捷可靠的答案会遭遇障碍的时候，我们就算完全卷入了哲学的研究，——因为哲学不过是一种企图，即企图解答这类根本问题。但是，哲学不像我们在日常生活中那样，甚至于也不像我们在科学中那样粗率地、武断地来解答问题，而是先探讨这类问题令人感到困惑的所在，并认识潜伏于我们日常观念中的种种模糊与混乱，然后才批判地做出解答。

在日常生活中，我们想象有许多事物是真确的；但是仔细加以观察，就可以发现它们却是如此充满了显明的矛盾，以至于唯有深思才能使我们知道什么是我们真正可以相信的。在探讨真确性时，我们自然是从我们现有的经验出发，而且在某种意义上，知识无疑就是从这些经验派生出来的。但是，直接经验使我们知道那个东西究竟是什么，有关这一点，任何陈述都很可能是错误的。我觉得我此刻正坐在一张椅子上，面前是一张某种形状的桌子，我看到桌上有一些字纸。我转过头来，便看到窗子外边的建筑物，还有云彩和太阳。我相信太阳离地球约为九千三百万英里；我相信它是一个比地球大许多倍的炽热的天体；我相信由于地球的自转，太阳便每天早晨升起，并且未来它仍将继续如此。我相信，如果有个正常的人走进我的房里，他也会像我一样地看到这些椅子、桌子。书和纸；而且我相信，我所见到的桌子就是我的手压着的这张桌子。这一切，似乎都如此之显然，以至于几乎不值得一提，除非是为了答复一个怀疑我是否能有所知的人。

可是，在我们还不能确定我们已经能以完全真确的形式把它们加以说明之前，我们对于一切都有理由怀疑，并且所有这些都需要有许多次审慎的讨论。

为了明确我们的困难，让我们把注意力集中在这张桌子上。看起来，它是长方形的、棕色的、有光泽的，摸起来，它是光滑的、冷的、硬的；我

敲它的时候，它就发出木器的声响。任何人见到、摸到这张桌子，并听到它的声音，都会同意这样的描述，所以就好像不会有什么困难问题发生似的；但是，只要我们想更加精确的话，我们的麻烦就开始了。虽然我相信这张桌子“实在地”是清一色的，但是，反光的部分看起来却比其余部分明亮得多，而且由于反光的缘故，某些部分看来是白色的。我知道，假如我挪动身子的话，那么反光的部分便会不同，于是桌子外表颜色的分布也会有所改变。可见，假如几个人同时在看这张桌子的话，便不会有两个人所看到的颜色分布恰好是同样的，因为没有两个人能恰恰从同一个观点看见桌子，而观点的任何改变都要使光线反射的方式发生某种变动。

就最实用的目的来说，这些差别是无关紧要的；但是，对于一个画家，它们可就极其重要了。画家必须摒除这样的思想习惯，即惯于断定物体所具有的颜色就是常识认为它们所“实在”具有的那种颜色；他必须养成一种习惯，能按照物体所表现的样子来观看它们。在这里，我们已经开始遇到一个构成哲学上的最大困难的区别了，——即“现象”与“实在”的区别，事物好像是什么和究竟是什么这两者之间的区别。画家想要知道事物好像是什么，实践家和哲学家则想要知道它们究竟是什么；而哲学家想知道的愿望比实践家的更为强烈，并且因为他知道解答这个问题的困难，也便更感到烦恼。

我们再回过来谈桌子，根据我们以上的发现，显然并没有一种颜色是突出地表现为桌子的颜色、或桌子任何一个特殊部分的颜色，——从不同的观点上去看，它便显出不同的颜色，而且也没有理由认为其中的某几种颜色比起别样颜色来就更实在是桌子的颜色。并且我们也知道即使都从某一点来看的话，由于人工照明的缘故，或者由于看的人色盲或者戴蓝色眼镜，颜色也还似乎是不同的，而在黑暗中，便全然没有颜色；尽管摸起来、敲起来，桌子并没有改变。所以，颜色便不是某种本来为桌子所固有的东西，而是某种依赖于桌子、观察者以及光线投射到桌子的方式而定的东西。当我们在日常生活中说到桌子的颜色的时候，我们只是指在通常的光线条件下，桌子对于一个站在普通观点上的正常观察者所似乎具有的那种颜色。但是在其他条件之下所显示出来的其他颜色，也都有同等的权利可以认为是真实的；所以为了避免偏好，我们就不得不否认桌子本身具有任何独特的颜色了。

同样情况也可以适用于它的质地。一个人可以用肉眼看见木头的纹理，但从另一方面看过去，桌子却是光滑的、平坦的。如果我们通过显微镜来看它的话，我们就会看到粗糙不平的丘陵深谷，以及肉眼所不能看见的各式各样的差异。两者之中，究竟哪一个是“实在的”桌子呢？自然我们总想说，通过显微镜所看见的才是更实在的，但是用一架倍数更高的显微镜来看的时候，那就会又有所改变了。那么，我们既不能信赖我们用肉眼所看见的东西，又为什么应当信赖通过显微镜所看见的东西呢？这样说来，我们所由以出发的感官对于我们又是靠不住的了。

谈到桌子的形状也不见得更好一些。我们都习惯于按照物体的“实在的”形状来加以判断，而且我们是如此之不假思索，以致于我们竟以为我们的确看到了实在的形状。

但是事实上，如果我们要画画，我们就必须晓得，一定的物体若从各个不同的观点来看，形状便会不同。如果我们的桌子“实在”是长方形的，那么，差不多从任何观点看来，它都仿佛有着两个锐角和两个钝角。如果对边是平行的，那么看起来它们就会在离观察者的远处收敛成为一点。如果对

边长度是相等的，那么看起来，仿佛较近的一边要长些。

在看一个桌子的时候，所有这些情况通常都未曾被人注意，因为经验已经教会了我们要从外表的形状构想“实在的”形状，而“实在的”形状才是我们作为实践者所感兴趣的东西。但是“实在的”形状并不就是我们所看到的那样；它是从我们所看到的之中推论出来的东西。再者，我们在房内走来走去，我们所看见的东西也便经常地在改变着它的形状；所以，在这里，感官又似乎并不给我们提供有关桌子本身的真理，只不过提供有关桌子的现象而已。

当我们考虑到触觉的时候，也发生同样的困难。的确，桌子总是给我们一种硬的感觉，而且我们也感觉得到它耐压。但是我们所获得的感觉却取决于我们加于桌子的压力多大，也取决于我们用身体的哪一部分去压它；这样，由于不同的压力、或者由于身体不同部分而得到的各种不同的感觉，就不能认为是直接显示桌子的确定的性质，它们至多只是某种性质的标志而已，这里所说的某种性质也许就是造成所有感觉的原因，但在外表上它的确不存在于任何感觉中。同理显然也适用于敲桌子所引起的声响。

这样，便显然可见，实在的桌子假如确乎存在的话，也并不就是我们凭借视觉、触觉和听觉所直接经验到的那同一张桌子。实在的桌子假如确乎存在的话，也不是为我们所直接认知的，而必定是从我们所直接认知的东西中得出的一种推论。因此，这里就有两个非常困难的问题：(一）到底有没有一个实在的桌子呢？（二）如果有，它可能是个什么样的客体呢？有几个意义很明确的简单术语可以帮助我们考虑这两个问题。让我们把感觉中所直接认知的东西称作“感觉材料”：如颜色、声音、气味、硬度、粗细等等。我们将把直接察觉到这些东西的经验称作“感觉”。这样，只要我们看见一种颜色，我们就有一种对于颜色的感觉，但是，颜色本身是一种感觉材料，而木是一种感觉。

颜色是我们所直接察觉到的东西，但是察觉本身是感觉。这是很浅显的：倘使我们要认识桌子，就必然凭借感觉材料——棕色、长方形、平滑等等，——我们是把这些和桌子联系在一起的；除了上述的理由之外，我们不能说桌子就是感觉材料，也不能说，感觉材料径直就是桌子的性质。这样，假定有这样一个实在的桌子的话，便发生了关于感觉材料和实在的桌子的关系问题。

实在的桌子如果存在的话，我们将称它为“物理的客体”。因此，我们就必须研究感觉材料和物理客体的关系。物理客体的总和就叫做“物质”。这样，我们的两个问题便可以重行表述如下：(一）究竟有没有任何“物质”这样的东西呢？（二）如果有，它的性质是什么？第一个正式提出理由，认为我们感官的直接客体并不能独立于我们之外而存在的哲学家便是贝克莱主教（1685－1753)。他的《海拉斯和菲拉诺斯关于反对怀疑论者和无神论者的对话录三篇》就是企图证明根本就没有物质这样的东西，世界除了心灵和它们的观念以外就什么也没有。海拉斯向来是相信物质的，但是，他不是菲拉诺斯的对手，菲拉诺斯毫不留情地使得他自相矛盾，结果菲拉诺斯自己关于否定物质的说法看起来就仿佛是常识一般。他所用的那些论证，价值极不相同：有的很重要，而且是正确的；有的是混乱的，或者模棱两可。但是，贝克莱还是有他的功绩的，他指出了物质的存在完全可以通情合理地被我们所否定，并且指出倘使有任何东西可以独立于我们之外而存在的话，那么，

它们就不可能是我们感觉的直接客体。

当我们问物质是否存在的时候，就涉及两个不同的问题，明确一下这两个问题是重要的。通常我们用“物质”来指一种和“心灵”相对立的东西，来指一种我们认为占据空间而根本不是属于任何一种思维或意识的东西。贝克莱主要是在这种意义上否定物质的；那就是说，他并不否认通常我们以为是桌子存在的标志的那些感觉材料是某种独立于我们之外的东西的存在标志，但是他确乎不认为这个某种东西可以是“非心灵”的，也就是说，可以既不是心灵，也不是某个心灵所具备的观念。他承认；当我们走出屋子或闭起眼睛的时候，必定有某种东西继续存在，并且我们所谓看见了桌子，实际上就使我们有理由相信，即使我们不看它，也有某种东西继续存在着。但是他以为，这一某种东西在性质上决不能和我们所看见的迥然不同，而且也不可能全然独立于看见之外，尽管它必然要独立于我们的“看见”。这样，他便认为，“实在的”桌子是上帝心灵中的一个观念。就我们只能推论它、却永远不能当下直接察觉到它而言，这种观念就具有着必要的永恒性与对我们的独立性，而同时又并不是某种完全不可知的东西，但是物质就不是这样的了。

贝克莱以后的其他哲学家也曾抱有这样的见解，即认为尽管桌子不是依赖于我的看见才存在，但是它的确要依赖于被某一个心灵所看见（或者以其他的方式被感觉到），——虽然并非一定依赖于上帝的心灵，但是往往必须依赖于宇宙整个综合的心灵。他们像贝克莱一样抱有这种见解，主要是因为他们认为不可能有什么东西是实在的，——无论如何，除了心灵及其思想和感情以外，没有什么被认知的东西是实在的。我们大致可以这样来表述他们所用以支持他们见解的论证：“任何可以被思维的东西，都是思维者心灵中的一个观念；因此，除了心灵中的观念以外，再没有能够被人思维的；因此，任何其他事物都是不可想象的，而一切不可想象的，都不可能存在”。

就我看来，这样的论证是谬误的；提出这种论证的人当然说得并不那么唐突、那么露骨。但是，不论这个论证有效与否，它已经非常广泛地以各种形式被人提了出来；而且有很多哲学家，也许是大多数，都抱着这样的见解：除了心灵和心灵的观念以外，就没有什么东西是实在的。这样的哲学家就叫做“唯心主义者”。当他们要解释物质的时候，要么他们就像贝克莱那样说，物质其实只不过是一束观念；要么就像莱布尼兹（1646－1716）那样说，表现成其为物质的一切事物，其实或多或少只是原始心灵的聚集而已。

但是这些哲学家们，尽管他们对于作为和心灵相对立的物质是否定的，但在另一种意义上，还是承认有物质的。现在还可以记得，我们曾问过两个问题；（一）究竟有没有一个实在的桌子呢？（二）如果有，它可能是怎样的客体？贝克莱和莱布尼兹两个人都承认有一个实在的桌子，但是贝克莱说，它是上帝的心灵中的某些观念；而莱布尼兹说，它是一堆灵魂。这样说来，他们两个都以肯定的方式，回答了我们的第一个问题；只是在解答我们的第二个问题时，他们才和常人的见解有了分歧。事实上，差不多所有的哲学家都似乎一致同意有一个实在的桌子。他们几乎都同意：不论我们的感觉材料——颜色、形状、平滑等——多么有赖于我们，但是它们的出现则是某种不依赖我们而存在的东西的标志，而这一某种东西，虽然也许完全和我们的感觉材料不同，却可以认作是我们在和实在的桌子有着一种适当关系时造成感觉材料的原因。

现在显然可见，哲学家们所一致同意的这一点，——不论桌子的性质如何，总归有一个实在的桌子的这种见解，——是极其重要的；在我们尚未进一步讨论到有关桌子的性质问题之前，值得先虑一下，到底有哪些理由可以让我们接受这种见解。因此，在下一章　，我们就要论到之所以要假定有一个实在的桌子的那些理由。

在我们继续谈下去以前，最好先考虑一下，到此为止，我们所已经发现了的是些什么。看起来，倘使我们举出一个普通客体，我们认为它是可以凭感官认知的，那么感官所直接告诉我们的便不是关于离开我们而独立的那个客体的真理，只不过是关于一定感觉材料的真理；而且就我们所能看出的而言，这些感觉材料乃是依赖于我们和客体之间的关系的。这样说来，我们所直接看见的和感觉到的，便只不过是“现象”罢了；而我们相信那是背后的某种“实在”的标志。但是，如果这个实在并不就是所表现出来的那种样子，那么，我们有没有什么方法知道究竟有没有任何的实在呢？如果有的话，我们有没有什么方法可以发见它是什么样子呢？这类问题实在是令人困惑的，就连最怪诞的假说，我们也很难知道它是不真确的。

这样，我们所熟悉的桌子虽然一向并没有惹动过我们的思绪，现在却已经变成了充满惊人的可能性的问题了。关于它我们所知道的仅仅是，它并非是它那样子。超出这个平凡的结果的范围而外，我们都有充分的自由任意猜测。莱布尼兹告诉我们，它是一堆灵魂；贝克莱告诉我们，它是上帝心灵中的一个观念；严谨的科学几乎也同样使人惊异地告诉我们说，它是极其庞大的一群激烈运动着的电荷。

在这些惊人的可能性之中，怀疑又向我们揭示说，也许根本就没有桌子。哲学，如果它所回答的问题不如我们所期望的那么多，最低限度也有权利问一些可以增加对世界的好奇心的问题，并且可以指出日常生活中最平凡的事物的表面之下所潜伏着的奇异和奥妙。

第二章　物质的存在

在这一章　里，我们必须自问，不论就哪种意义来说，究竟有没有物质这样的东西。

是否有一个具有某些内在性质的桌子，我不看它的时候也继续存在着呢？抑或这个桌子只不过是我的幻想的产物，是一场大梦中梦见的桌子呢？这个问题是极为重要的。因为如果我们不能肯定客体的独立存在，我们也便不能肯定别人身体的独立存在，因此，便更不能肯定别人心灵的存在了；因为除了凭借观察他们的身体而得到的那些根据而外，我们再没有别的根据可以相信他们也有心灵。这样，倘使我们不能肯定客体的独立存在，那么我们就会孤零零地失落在一片沙漠里，——也许真是这样：整个外在世界只不过是一场梦境，唯有我们才存在着。但这是一种不大愉快的可能性；尽管不能严格证明它是虚妄的，然而也没有丝毫理由来假设它就是真确的。在这一章里，我们必须明了为什么会如此。

在我们开始研究可疑的问题之前，让我们先找出一个多少是已经确定

了的某一点作为出发点。虽然我们怀疑桌子的物理存在，但是我们并不怀疑感觉材料的存在，它使我们认为有一个桌子；我们并不怀疑我们观看的时候可以看见一定的颜色和形状；我们接下去就可以经验到某种硬度的感觉。这一切心理的东西，我们并不怀疑。事实上，什么东西都可以怀疑，但是最低限度，我们的某些直接经验似乎是绝对可以肯定的。

笛卡儿（1596－1650），这位近代哲学的奠定者，曾创出一种方法，即至今还有用的系统的怀疑法。凡是他不曾看得十分清楚明白的事物，他决不相信是真的。任何事物，只要他认为可以怀疑的，他就怀疑，直到无可怀疑为止。运用这种方法，他逐渐相信他所能完全肯定的唯一存在就是他自己的存在。他想象有一个骗人的魔鬼以连续不断的幻景把不真实的事物呈现给他的感官；在他看来，这种魔鬼的存在虽然是难于置信的，但是仍然是有可能的，因此，对于凭借感官所觉察到的事物加以怀疑，也就是可能的。

但是，怀疑他自己的存在则是不可能的，因为如果他不存在的话，就没有魔鬼能够骗他。如果他怀疑，那么他就必然存在；如果他有过什么经验，那么他也必然存在。这样，他自己的存在对于他便是绝对可靠的了；他说，“我思，故我在。”（Cogito，ergosum）；他就在这种真确可靠性的基础之上，重新着手建立起被他的怀疑所摧毁了的知识世界。由于创造了怀疑法，又由于指出主观的事物是最可靠的，笛卡儿对于哲学便完成了一桩伟大的贡献，使他至今对于一切学哲学的人还都是有用的。

但是使用笛卡儿的论证时须要注意。“我思，故我在”这句话毋宁比严格确定的东西说得多了一些。仿佛我们都能够十分肯定，今天的我们就是昨天的我们，在某种意义上，这无疑是真的。但是实在的自我就和实在的桌子是一样地难于达到，而且似乎它也不具有属于特殊经验的那种绝对令人信服的可靠性。当我看我的桌子而看见某种棕色的时候，我马上可以十分肯定的并不是“我看见了棕色”而是“棕色被看见了”。当然其中包括那看见了棕色的某个东西（或者某个人）；但是它本身并木包括我们所称之为“我”的那个多少有持久性的人。就当下的可靠性而论，很可能是：那个看见棕色的某种东西完全是瞬间的，它和下一瞬间具有不同经验的某种东西并不是同一个。

这样说来，具有原始可靠性的，就是我们的特殊思想和感情了。这不但可以适用于正常的知觉，也一样可以适用于梦境和幻觉。当我们梦见或看见鬼的时候，的确我们可以有并自以为有看见了鬼的感觉，但是由于各种理由，我们可以坚持这样的见解：并没有物理的客体和这些感觉相应。因此，我们对于我们的自身经验的意识，其确切可靠性是不容加以任何限制并允许有例外的。于是，在这里，无论如何，我们还是有着一个坚固的基础，可以由此开始我们对于知识的追求。

我们所必须考虑的是这个问题：就算我们肯定了自己的感觉材料，我们是不是有理由认为这些东西就是我们称之为物理客体的某种东西存在的标志呢？当我们列举我们自然而然地会认为与桌子相联系的一切感觉材料的时候，我们是否已经说尽了有关桌子的一切呢？或者是否还有不是感觉材料的某种别的东西，在我们离开屋子的时候，仍然继续存在着呢？常识毫不犹豫地回答说有。一个可以买卖、可以推来推去，又可以铺上一块布等等的东西，不可能仅仅是感觉材料的集合而已。倘使用布把桌子完全盖起来，那我们从桌子就得不到感觉材料了；因此，倘若桌子真的仅是感觉材料的话，那它就

会中止其存在，而那块布便会出于一种奇迹而在桌子原来的地方悬空放着了。这种见解显然是荒谬的；但是要想作一个哲学家就必须锻炼得不怕荒谬。

我们之所以觉得在感觉材料以外还应当有一个物理的客体，其最大的原因在于我们要求不同的人都有着同一个客体。当十个人围着一张餐桌坐着的时候，若坚持说他们所看见的不是同一块台布，不是同一的那些刀叉、调羹和玻璃杯，那就荒谬可笑了。但是，感觉材料对每个人都是个人的，而直接呈现于这个人视界的东西，并不就是直接呈现于另一个人视界的东西；大家都从略微不同的观点去看事物，因此，看事物也就略有差异。

因此，倘使真有共同的中立的客体存在，这种客体在某种意义上对于许多不同的人又是可能认知的话；那么，就一定有某种东西是超出于不同的人所见的个人的特殊的感觉材料之外与之上的。但是，我们有什么理由相信有这种共同的中立的客体呢？我们自然而然会遇到的第一个答案是：尽管不同的人可以稍有差异地来看桌子，但是他们看桌子的时候所看见的总还是一些类似的东西，而且他们所看见的种种不同的变化也是服从光线的远近和反射定律的；所以便很容易下结论说，有一种持久的客体构成了所有不同的人的感觉材料。我向这间房的旧房客买下了我这张桌子；我买不来他的感觉材料，他的感觉材料在他走的时候就消失了；但是我却能够买、也的确买来了可以信得过多多少少是与之相类似的感觉材料的期待。所以，事实是：不同的人们都有着相类似的感觉材料，而一个人在不同的时间，只要是在一定的地点，也会有相类似的感觉材料。这就使我们可以假定：超乎感觉材料之外与之上，一定有一个持久性的共同客体，它是构成不同的人和不同时间的感觉材料的基础或原因。

以上这些考虑都假设在我们自己以外还有别的人，仅就这一点而论，这些考虑都犯了丐辞的毛病。别人之所以在我面前呈现，是由于某些感觉材料，譬如他们的样子或他们的声音；但是如果我没有理由相信原来就有着不依赖于我的感觉材料而独立存在的物体，那么除了别人是我梦中的一部分之外，我便没有理由来相信别人的存在了。这样，当我们想要指明一定有客体是不依赖于我们自己的感觉材料而独立存在的时候，我们就不能诉诸于别人的证验了，因为这一证验本身就是感觉材料组成的，而且除非我们自己的感觉材料是木依赖于我们而独立存在的事物的标志，否则这一证验就不能揭示出别人的经验。因此，倘使可能的话，我们就必须在自己的纳个人经验里找出某些特征来，以便足以证明、或者有可能证明：世界上除我们自身和个人经验而外，也还有别的事物存在着。

在某种意义上说，必须承认，我们永远都不能证明在我们自身之外和我们经验之外的那些事物的存在。世界是由我自己、我的思想、感情和感觉所组成的，其余一切都纯属玄想，——这种假设并没有什么逻辑上的谬误。在梦里，似乎也可以有一个极其复杂错综的世界，可是一觉醒来我们就发现它是一场虚幻了。这就是说，我们会发现：梦里的感觉材料仿佛是和我们从自己的感觉材料所自然而然地推论出来的那些物理客体是不相应的。（的确，一旦假定有物理世界存在；就可能给梦境里的感觉材料找出物理的原因：比方说，一声门响可以使我们梦见一场海战。但是，在这种情形中虽然感觉材料有一个物理的原因，却没有一个物体，像一场真正的海战那样和感觉材料相应。）我们若假设整个人生是一场梦，而在这场梦里我们自己创造出一切显现在我们眼前的客体，这个假设在逻辑上也并不是不可能的。但是，尽

管它并非在逻辑上是不可能的事，可是也没有任何理由来假定它就是真确的；事实上，从作为一种说明我们生活事实的方法来看，这个假设就不如常识的假设来得简单，常识的假设是：确实有着不依赖于我们而独立存在的客体，这些客体对我们所起的作用就是我们的感觉发生的原因。

要是假定真有物体，问题自然就简单了；这一点是显而易见的。倘使有一只猫某一瞬间出现在屋子的某一角落，而下一瞬间又出现在另一个角落；那么，我们自然会假定：它从房屋的某一部分经过一系列的中间部分而走到了另一部分。但是，如果猫只是一组感觉材料的话，那么它就不可能走过我不曾看到它的任何地方；这样，我们就不得不假定：在我不看它的时候，它根本不存在；不过它在一个新地方突然之间又出现了。倘使这只猫不论我看见或不看见都是存在着的话，那么我们就可以根据我们自身的经验来了解它如何会在两餐之间渐渐地觉得肚子饿；但是，倘使在我不看见它时它并不存在，那么，不存在时它的食欲竟会和存在时一样地增加得很快，就似乎是荒诞的了。再者，这只猫如果仅仅是感觉材料组成的，那么它便不会饿，因为除了我自己的饥饿以外，没有别的饥饿能够对我成为感觉材料。这样，对我表现成其为一只猫的那些感觉材料的行为，虽然把它看成为饥饿的表现仿佛是十分自然的，但是，要把它看成为只是一片颜色的运动和变化，就极其费解了；一个三角形既不会踢足球，一片颜色自然也不会饥饿。

但是，猫这个例子的困难性，比起人的困难性来就要小得多了。人说话时——也就是说，我们听见某些声音，把它们和观念联系在一起，同时也看见嘴唇的某些动作和面部表情时，——我们很难设想：我们所听见的并不是一种思想的表达；因为我们知道倘使我们也发出同样的声音来，的确也是如此。当然，在梦里也有类似的情形，我们在梦中，对于别人的存在是会犯错误的。但是，梦总是或多或少受着我们醒时生活的暗示，倘使我们假定真有一个物理世界存在，那么梦多少是可以根据科学的原则得到说明的。

这样，每一条简单的原理都使我们接受这一自然的观点：除了我们自身和我们的感觉材料以外，确实还有客体，它们的存在是不依赖于我们对它们的觉察的。

当然，我们本来就不是凭借论证才相信有一个独立的外在世界的。我们一开始思索时，就发现我们已经具有这种信仰了：那就是所谓的本能的信仰。在视觉中，感觉材料本身被人本能地信为是独立的客体，但是论证却指明客体不可能和感觉材料同一；我们永远不会对这种信仰产生怀疑。这种发现在味觉、嗅觉和听觉的事例中一点也不矛盾，只是在触觉中稍微有一点。然而我们还是相信的确有和我们的感觉材料相应的客体，我们本能的信仰并不因之而减弱。既然这种信仰不会引起任何疑难，反倒使我们经验的叙述简单化和系统化，所以就使人没有理由不接受它。因此，尽管梦境引起人怀疑外部世界，我们还是可以承认外部世界的确存在着，而且它的存在并不有赖于我们不断觉察它。

使我们能作出这个结论的论证，无疑不如我们所希望的那样有力，但是它在许多哲学论证中却是典型的，因此，就值得对于它的普遍性和有效性简略地加以考虑了。我们发见，一切知识都必须根据我们的本能信仰而建立起来，如果这些本能信仰被否定，便无所谓知识了。但是，我们的本能信仰中，有些信仰比起别的要有力得多；同时，其中许多信仰由于习惯和联想又和其他信仰纠缠在一起。这些所谓其他信仰其实并不是本能的，只不过被人

误认为是本能信仰的一部分罢了。

哲学应当为我们指明本能信仰的层次，从我们所最坚持的那些信仰开始，并且尽可能把每种信仰都从不相干的附加物之中孤立出来、游离出来。应当慎重指出，我们的本能信仰在其最后所采取的形式中，不应当互相抵触，而应当构成一个和谐的体系。一种本能信仰，除非和别的信仰抵触，否则就永远没有任何理由不被接受；因此，如果发现它们可以彼此和谐，那么整个体系就是值得接受的。

当然，我们全部的信仰或其中的任何一条都是可能错误的，因此，对一切信仰都至少应当稍有存疑。但是，除非我们以某种别的信仰为根据，否则，我们便不可能有理由拒绝一种信仰。因此，通过组织我们的本能信仰和它们的结论，通过考查其中哪些（如果必要的话）是可能修正的，哪些是可以放弃的，然后把我们所本能信仰的东西当作是我们唯一的材料来接受；在这个基础上，我们就可以使我们的知识有条理、有系统，虽然其中仍有错误的可能性，但是由于各部分之间的相互关系、并且由于默认之前所进行的批判的检查，错误的可能便减少了。

这个任务至少是哲学所能够完成的。大多数哲学家都正确地或错误地相信哲学能作得要比这多得多，——相信它能提供我们有关宇宙整体的知识、有关最根本的“ 实在 ”的性质的知识，这些都是用别种方法所不能获得的。不论事实是否如此，我们所说的这个比较谦逊的任务，哲学必须完成，而且对于那些一度曾开始怀疑常识的确切性的人们，哲学也必然足以证明：哲学问题所包含的辛勤艰苦的劳动是正当的。

第三章　物质的性质

在前一章　里，尽管找不出足以证明的理由，我们还是一致同意这种想法是合理的：我们的感觉材料——譬如说，我们认为和我的桌子相联系的那些感觉材料——实际上是某种不依赖于我们和我们的知觉而独立存在的东西的标志。那就是说，超乎颜色、硬度、声音等等对我构成为桌子现象的那些感觉之外与之上，我还假定有某种东西的存在，而颜色、硬度、声音等等不过是它的一些现象而已。倘使我把我的眼睛闭起来，颜色就不再存在了；倘使我把我的胳膊移开而不再接触桌子，硬的感觉就不再存在了；倘使我再不用指头敲桌子，声音也便不再存在了。但是我并不相信在这一切都停止存在时，桌子便也停止存在。恰恰相反，我却相信正是因为桌子继续存在，所以才能在我又睁开眼睛，放回我的胳膊，又开始用指头敲桌子的时候，所有这一切感觉材料又重新出现。在这一章　里，我们所必须考虑的问题是：这个不依赖于我的知觉而继续独立存在的实在的桌子，它的性质究竟是什么？

对于这个问题，物理科学提供了一个答案。不错，这个答案不太圆满，而且还带几分假设性，不过就其实际而论，它却仍然值得注意。物理科学多少不自觉地流于这种观点：一切自然现象都应当归结为运动。光、热和声音都是由于波动而来的，波动从放射它们的物体传到看见光或感觉到热或听见声音的人。具有这种波动的东西如其不是以太，就是“ 粗糙的物质 ”; 但是

无论如何都是哲学家所称为物质的东西。科学所赋给物质的唯一性质，就是占有空间位置和依照运动规律而运动的能力。科学并不否认物质还可以具有其他性质；但是，倘使有的话，这些其他性质对于科学家来说也并没有用处，决不能帮助他说明各种现象。

人们有时说“光是一种波动的形式”，但是，这是误解；因为我们所直接看见的光，我们凭借感官所直接知道的光，并不是一种波动的形式，而是一种迥然不同的东西，——一种我们大家只要不瞎就都会知道的东西，尽管我们并不能把我们对于光的知识描述给一个瞎子。波动就恰恰相反了，我们可以很好地把它描述给一个瞎子，因为瞎子能够凭触觉获得关于空间的知识；而且做过海上旅行后，他就几乎能够像我们一样地体验到波动。但是一个瞎子所了解的这种波动并不是我们所指的光。我们所指的光，一个瞎子永远不能了解，我们也永远无法描述给他。

这种东西是我们一切不睛的人都知道的，但根据科学来说，实际上又不是在外部世界里所可找到的：它是由于一定的波动作用在看见光的人的眼睛里、神经里和脑子里所造成的东西。我们说光是波动，实际上是指，波动是那个使我们有了光的感觉的物理原因。但是，能看见的人所体验到的、而瞎子却不能体验到的光这件东西本身，科学并不认为它是构成不依赖于我们和我们的感官而独立存在的世界的任何一部分。类似的见解也可以适用于别种感觉。

不仅颜色和声音等等是科学的物质世界中所不存在的，就连我们通过视觉和触觉所接触到的空间也是如此。对于科学来说，主要的是科学所谓的物质应当占据一个空间，但是它所占据的这个空间不可能恰好就是我们所看见的或感觉到的那个空间。首先，我们所看到的空间并不就是我们凭借触觉所触到的那个空间；唯有从小就有了经验，我们才学会怎样去摸我们所看见的东西，或者是怎样去看我们觉得触及我们的东西。但是科学上的空间乃是中性的，介于触觉和视觉之间；所以，它既不可能是触觉的空间，也不可能是视觉的空间。

再者，不同的人根据各自的观点在把同一的东西看成不同的形状。例如，一个小圆币，虽然我们总断定它是圆形的，但是，除非我们正面对着它，木然看起来它可能是椭圆形的。我们断定它是圆形的时候，我们是断定它具有一个实在的形状，这个实在的形状并不就是它的外观的形状，而是与它的外表无关的本身内在的那个形状。和科学有关的这一实在形状才占有一个实在的空间，这个空间不同于任何人表面所看见的空间。实在的空间是公共的，而表面所看见的空间则是属于知觉者个人的。在不同的人的个人空间里，同一客体仿佛具有不同的形状；这样，实在的空间（客体在其中具有它的实在形状）也就必然和个人的空间不同。因此，科学上的空间虽然和我们所看见的、所感觉到的空间相互有联系，但是并不相同；而且，它们的联系方式还需要加以考察。

我们暂且同意物体虽不能完全和我们的感觉材料相似，但是却可以看成是形成我们的感觉的原因。这些物体都占有科学上的空间，我们可以称之为“物理的”空间。必须注意的是，倘使我们的感觉是由于物体所造成的，那么就必然会有一个物理空间，里边容纳有这些客体、我们的感官、神经和脑子。当我们和一个客体接触的时候，我们就从它获得一种触觉；也就是说，这时我们身体的某部分在物理空间中所占据的位置和客体所占据的空间十分

接近。在物理空间中，如果介于客体和我们的眼睛之间没有非透明体，我们（粗浅地说）就会看见一个客体。同样，只有在我们充分接近客体的时候，或者当客体接触到舌头的时候，或者当客体在物理的空间中跟我们的身体处于一个适当位置的时候，我们才能听见它，嗅到它或者尝到它。除非我们把一个已知客体和我们自身都看作是在一个物理空间之内，不然我们便无从陈述在不同的情况下，从这个客体我们可以得到哪些不同的感觉；因为主要就是客体和我们身体的相互位置，决定了我们可以从客体得到哪些感觉的。

现在，我们的感觉材料都是在我们个人的空间之内，不是在视觉空间之内，便是在触觉空间之内，再不然，就是在其他感官所能给我们的那些更为模糊的空间之内。如果真像科学和常识所假定的那样，有着一个公共的无所不包的物理空间，其中存在着一切物体；那么物体在物理空间中的相互位置就必然和感觉材料在我们个人空间中的相互位置会多少相应。我们可以毫无困难地假定这就是实在的情况。如果我们看见路上有一座房子比另一座房子近些，我们的其他感官就会支持这座房子是比较近的这种看法；譬如说，我们循着这条路走，就会先走到这座房子。别人也会同意，这座看来离我们较近的房子的确是近一些；军事地图叫人看来也产生同样感觉；这样，一切就都表示着：两座房子之间的空间关系和我们望着房子时我们所看见的感觉材料之间的空间关系，两者是相应的。因此，我们就可以假定说，的确有一个物理空间，物体在这个空间所具有的空间关系和各个相应的感觉材料在我们个人空间中所具有的空间关系，两者是对应的。几何学所探讨的，以及物理学和天文学所假定的，便是这个物理空间。

假定的确有物理空间，又假定它和个人空间是这样相应的，那么，我们关于它所能够知道的是什么呢？我们所能够知道的只不过是保持这种相应关系所需要的东西罢了。

那就是说，关于它本身是个什么样子，我们一点都不知道，但是我们却能够知道各个物体间的空间关系所产生出来的物体的排列方式。例如，我们能够知道，日月蚀时，地球、月亮和太阳是在一条直线上，尽管我们并不知道一条物理的直线是什么，就像我们能知道在我们的视觉空间中一条直线是什么样子。因此，对于物理空间中的距离关系，我们所知道的便比对于距离本身所知道的要多得多；我们可以知道一个距离大于另一个距离，也可以知道它跟另一个一样循着同一直线进行，但是我们却不能对于物理上的距离有直接的认识，因为我们只是在个人空间里认识距离，或认识颜色、声音或其他感觉材料。

我们所能知道的关于物理空间的一切，就像一个天生的瞎子之能够通过别人而知道的关于视觉空间的一切。但是，一个天生的瞎子有他对于视觉空间所永远不能知道的事情，我们对于物理空间也有不能知道的。我们能够知道诸多关系要保持与感觉材料相应所需要具有的特性是什么；但是，我们无法知道造成诸多关系的那些项目的性质是什么。

谈到时间，我们对时间绵延的感觉或者对时间推移的感觉，比起钟表来显然是不可靠的。我们烦恼或感受痛苦时，时间过得很慢；我们情怀愉悦时，时间过得很快；我们睡眠时，时间过得几乎像不存在一样。所以，仅就时间是由绵延所组成的而论，就有必要像对待空间一样也把时间区别为公共的和个人的。但是就时间包含一种先后的次序而言，便无须加以这样的区别了；按我们了解，事件所似乎具有的时间次序和它们所确实具有的时间次序

是同样的。无论如何，我们没有理由假定这两种次序是不同的。说到空间，通常这也是同样真确的；如果有一队人沿着一条大路前进，那么，从不同的观点看上去，这个大队的形状就会是不相同的；但是从任何观点看去，这些人所排列的次序总是同样的。因此，我们认为，这个次序在物理空间之中也是真确的，同时只有在需要保持次序的时候，我们才假定形状和物理空间是相应的。

当我们说事件所仿佛具有的时间次序和它们所实在具有的时间次序是相同的，我们这里必须防范一种可能的误解。决不能设想，不同的物体的不同状态与构成对于这些客体的知觉的那些感觉材料有着同样的时间次序。把雷声和闪电作为物理的客体来考虑的时候，它们是同时的；那就是说，闪电和空气的扰动在扰动开始的地方、也就是在闪电所在的地方，是同时发生的。但是我们所称为听见了雷声的这一感觉材料，却要等到空气的扰动已经远远达到了我们所在的地点才能够发生。同样，太阳光约需八分钟才能照到我们；因此，我们看太阳时所见的是八分钟前的太阳。就我们的感觉材料所提供的关于物质太阳的证据而言，它们所提供的是八分钟前的物质太阳的证据。如果物质太阳在这八分钟内已经不存在了，这跟我们说“看见太阳”这一感觉材料并没有任何关系。这就为我们提供了一条新例证，证明必须把感觉材料和物体区别开来。

关于空间，我们看见了的是和我们看见的感觉材料与其物理的对应部分的相应关系大致相同的。如果一个客体看来是蓝的，另一个是红的，那么我们就有理由认为这两个物体之间有某种相应的区别；如果这两个客体看来都是蓝的，我们就可以认为它们有一种相应的类似之点。但是我们却不能希望直接认识其所以使物体表现为蓝色或红色的性质。科学告诉我们，这种性质是某一种波动，这听起来并不陌生，因为我们想起了在我们眼见的空间里的波动。但这种波动其实是处在我们毫无直接认识的物理空间之中的。

因此，实在的波动便没有我们以为它们会有的那种亲切感。可以说明颜色的，也可以非常类似地说明其他感觉材料。这样，我们就发现：由于物体之间的关系相应于感觉材料之间的关系，前者就有种种可知的性质；尽管如此，但尽我们感官发现之能事，物体本身的内在性质依然是不可知的。问题仍旧是：有没有别的方法可以发现物体的内在性质？无论如何，就视觉的感觉材料而言，我们可以首先采用最自然的（虽然终究不是最有把握的）一个假说：物体虽然由于我们考虑过的原因而不可能和感觉材料绝对一样，但是它们总会多少相像。根据这种见解，物体就真的有（比如说）颜色，而我们也许会侥幸看见一个客体所实在具有的颜色。在任何固定的一瞬间，一个客体所似乎具有的颜色，从许多不同的观点看来，大体上总是极其相似的，尽管不尽相同；这样，我们便可以假定，“实在的”颜色就是介于不同色调之间的一种中间的颜色，色调的不同是由观点的不同而来的。

这种理论也许不可能明确加以反驳，但是却可以说它是没有根据的。首先，显而易见，我们所看见的颜色仅仅取决于射入我们眼睛的光波的性质，因此，它受到光从客体到眼睛这个方向的映射方式的限制，也受到介于我们和客体之间的媒介的限制，而且除非介于其间的空气完全清洁，不然颜色就会发生变化，再者，强烈的反射还会使颜色完全改变。因此，我们所看见的颜色只是光线到达眼睛时所造成的结果，而并不单纯是光线所离开的那个客体的一种性质。因此，只要有某些光波到达眼中，无论光波所离开的那个客

体有没有颜色，我们就一定会看见某种颜色。因此，我们丝毫没有必要假定物体有颜色，也没有正当的理由作这种假定。对别的感觉材料也可以援引完全类似的论证。

还需要追问的是：究竟有没有普遍的哲学论证可以使我们说，如果物质是实在的，那么它就必然有如此这般的一种性质。上边已经说过，许多哲学家、也许是大多数哲学家都认为：凡是实在的都必然在某种意义上是精神的；或者说，无论如何，凡是我们能够知道的都必然在某种意义上是精神的。这样的哲学家就叫做“唯心主义者”。唯心主义者告诉我们：凡表现为物质的，其实都是某种精神的东西；这就是说，它或者（像莱布尼兹所说的）多少是原始的心灵，或者（像贝克莱所提出的）是心灵中的观念；照我们通常的说法，这些才“知觉”到物质。这样，唯心主义者虽然并不否认我们的感觉材料是某种不依于我们个人感觉而独立存在的某种东西的标志，但是却否定了物质的存在，否定了作为与心灵有着内在的差异的某种东西。在下一章里，我们将要简略考查一下唯心主义者所提出用以支持他们自己的理论的各种理由，这些理由在我看来都是错误的。

第四章　唯心主义

“唯心主义”这个名词，各个哲学家使用起来意义稍有不同。我们把它理解为这样的学说：一切存在的，或者至少，一切为人所知道是存在的，在某种意义上，都必然是精神的。这种学说在哲学家中受到了广泛支持，并且有好几种形式，以不同的理由被人提倡着。这种学说是如此广泛受人支持，它本身又是如此饶有趣味，所以就连最简略的哲学概论也要对它叙述一番。

不习惯于哲学思考的人，可能易于把这样一种学说看成是显然荒谬的而加以抹杀。

毫无疑问，常识把桌子、椅子、太阳、月亮和一些物质客体，一般都认为是根本不同于心灵以及心灵的内容的，认为它们有着一种存在，即使心灵不复存在，它们也还是会继续存在的。我们想象，早在任何心灵存在之前，物质就已经存在了；而很难想象物质只是精神活动的一种产物。但是，不管唯心主义是真是妄，总不能把它看成是显然荒谬的而加以抹杀。

我们已经看到，即使物体的确具有独立存在，它们也必然和感觉材料大不相同；而它们之相应于感觉材料只不过像目录相应于已被编目的东西。因此，关于物体的真正内在性质，常识完全把我们留在黑暗之乡了；所以，倘使有正当的理由可以把物体看成是精神的，那么我们并不能仅只因为它使我们觉得奇怪，就把这种见解理所当然地加以摒弃。有关物体的真理，必然是奇怪的。它可能为人们所不能达到，但是如果任何哲学家相信他已经达到了它，那就不能因为他当作真理提出的东西是很奇怪的，便反对他的见解。

宣扬唯心主义的根据一般是从知识论得来的，也就是说，是由一种讨论而来的，讨论的是事物具备哪些条件，我们才能认识它们。第一个严肃地企图把唯心主义建立在这种根据之上的人是贝克莱主教。首先，他以许多论证（这些论证大部分是有效的）证明：我们的感觉材料不能被假定为不依赖

我们而独立存在，它最低限度也必然部分地是在心灵之“内”，这是就下列意义而言的，即在没有看、听、摸、嗅和尝的时候，它们就木再存在。到此为止，他的说法差不多是确实有效的，哪怕其中有些论证还不正确。但是他继续论证说，感觉材料是我们的知觉所能向我们确保其存在的唯一事物，而所谓被认知，就是在一个心灵之“内”存在，因此也就是精神的。他结论说，除了在某个心灵之内所存在的事物而外，什么也不能为我们所认知；任何被认知的事物，不在我的心灵之内就必然在别一个心灵之内。

要想明了他的论证，就必须明了他对于“观念”（idea）这个词的用法。他把直接被认知的任何东西都叫做“观念”，例如，感觉材料被我们所认知。于是，我们看见的一种特定的颜色就是一个观念；我们听见的一句话也是一个观念，等等。但是这个术语并不完全限于感觉材料。它也包括我们记忆或想象的那些事物，因为在我们记起或想到的时刻，我们对于这类事物也有直接的认识。所有这类直接材料，他都称之为“观念”。

然后他又考察一棵树之类普通的客体。他指出：当我们“知觉”这一棵树的时候，我们所直接认识的就是由他所谓的“观念”组成的；而且他论证说，关于这棵树，除了被我们所知觉的而外，我们并无根据再假定有什么是实在的。他说，它的存在就在于它的被知觉，用经院学者惯用的拉丁文来说，它的“esse”（存在）就是“percini”（被知觉）。他完全承认这棵树必然继续存在，甚至是在我们闭起眼睛或没人接近它的时候。

但是他说，这种继续存在是由于上帝继续知觉到它的缘故；这棵“实在的”树和我们所谓的物理客体相应，它是上帝心灵中的观念所组成的，这些观念总是和我们看见这棵树时所具有的观念相似，但不同之点是：只要这棵树继续存在，这些观念便永远在上帝的心灵里。根据贝克莱的意见，我们的一切知觉就在于是部分地分享上帝的知觉，而正因为这种分享，不同的人就看见大致同一的树。这样说来，因为任何被认知的都必然是一个观念，所以离开了心灵及其观念，世界便一无所有，并且也不可能有任何其他东西可以被认知。

这种论证有相当多错误，它们在哲学史上是很重要的，应该揭示出来。首先在使用“观念”这个名词方面发生了混乱。我们认为“观念”根本是某人心灵内的某种东西，这样，人家告诉我们说一棵树完全是由一些观念组成的时候，我们自然就会假定：果真如此，那么这棵树就必然完全存在于心灵之内。但是存在于心灵之“内”这个提法是含糊的。我们说心内有一个人，这并非意味着这个人是在我们的心内，而是意味着我们在心内想到他。当一个人说他所必须处理的事情已经完全不放在他的心里了，他的意思并不蕴涵着事务本身曾经在他的心里，而只不过是说，对于事务的念头原来是在他的心里的，后来已经不在他的心里了。所以当贝克莱说，如果我们能认知这棵树，这棵树就必然在我们的心内的时候，他真正有权利说的只是对于这棵树的思想必然存于我们的心灵之内罢了。要论证这棵树本身必然在我们的心灵之内，就正像是论证我们。已里所怀念的一个人其本人就在我们的心灵之内一样。这种混乱似乎太显著了，以致于不会有任何一个有能力的哲学家真会犯这种错误，但是种种木同的附带情况竟使这种混乱成为了可能。为了明了它是如何成为可能的，我们就必须更深入研究关于观念的性质的问题。

提到观念的性质这个一般性的问题之前，我们必须先辨明两个完全各自独立的问题，即关于感觉材料的，和关于物理客体的。我们已经明了，从

种种不同的细节看来，贝克莱把构成我们对于树的知觉的感觉材料，看成多少总是主观的，这是正确的。当然，这仅仅是就这种意义而言，即感觉材料之依赖我们，正有如依赖那棵树，树如果不被人知觉，感觉材料也就不会存在。但是这个论点和贝克莱所用以证明任何可以被直接认知的事物必然存在于一个心灵之内的那个论点，截然不同。为着这种目的而去详细论证感觉材料之有赖于我们，是徒然的。一般地说，必须要证明的是：事物由于被认知而表明它是精神的。这就是贝克莱自信他已经做到的事。现在我们所必须从事研究的也正是这个问题，而不是我们上面那个关于感觉材料和物体之间的区别问题。

就贝克莱的“观念”这个词而论，只要心灵之前有个观念，便有两种截然不同的东西需要考虑。一方面是我们所知道的事物，——比如说我的桌子的颜色，——另一方面是真正知道的本身，也就是知道事物的精神行为。精神行为无疑是属于精神的，但是，有没有什么理由可以假定所知道的事物在某种意义上是精神的呢？我们上面对于颜色所做的论证，并没有证明颜色是精神的；那些论证只是证明颜色的存在有赖于我们的感官对于物体（以桌子为例）的关系。那就是说，那些论证已经证明：在一定的光线之下，只要正常的眼睛是在比较靠近桌子的某一点上，便会看见有一定的颜色存在。那些论证并没有证明颜色是在知觉者的心灵之内。

贝克莱的看法是：颜色显然必定在心灵之内，这种看法之为人称道，似乎靠的是把被知觉的事物和知觉的作用本身混为一谈。这两者都可以称为“观念”；贝克莱大概也这样称呼它们。这种行为毫无疑问是存在于心灵之内的；因此，当我们想到这种作用的时候，我们就会欣然同意观念必然存在于心灵之内的这种见解了。于是，我们便忘记了只有在把观念当作一种认知的行为时，这种见解才是真确的；所以我们便把“观念存在于心灵之内”这个命题转化成另一种意义上的观念了，也就是转化成凭借我们的认知行为而知道的事物本身了。这样，由于一种不自觉的同语异义，我们便得到了这个结论：凡是我们所知的，就必然存在于我们的心灵之内。这似乎就是对贝克莱论证的真正分析，也是他的论证的根本错误之所在。

在我们对于事物的知觉中，区别知觉的作用和所知觉的对象这个问题有着极大的重要性。因为我们获得知识的全部能力是和它结合在一起的。认知自身以外的事物的能力，是心灵的主要特点。对于客体的认知，主要是在心灵与心灵之外的某种东西之间的关系中构成；这一点就构成为心灵认知事物的能力。如果我们说，被认知的事物必然存在于心灵之内，那么我们不是不恰当地限制了心灵的认知能力，就是在说着同义反复的话了。

如果我们把“在心灵之内”理解为与“在心灵之前”相同，也就是说，我们仅仅理解成为被心灵所认知，那么我们就是仅仅在说同义反复的话而已。但是，倘使我们真是意味着这一点，我们就不得不承认：凡是在这种意义上存在于心灵之内的，仍然可以不是精神的。因此，当我们认识到知识的性质的时候，就可以看出贝克莱的论证在本质上以及在形式上都是错误的，他假设“观念”——亦即，被知的客体——必然是精神的那些根据，我们发现全都没有任何的有效性。因此，他拥护唯心主义的根据，我们都可以取消。

我们再来看一看是不是还有什么别的根据。

人们常常说，我们无法知道有没有我们所不知道的事物存在，仿佛这句话是一个自明的真理一样。这可以引申为任何事物只要能够以某种方式与

我们的经验相关联，就最少是可以被我们认知的；由此可见，倘使物质根本是某种我们所无法认知的东西，那么它就是一种我们不能够知道它是否存在的东西了，它对于我们也便无关紧要。大体上说，由于某些不能明确的原因，这也就蕴涵着：一切对我们无关紧要的东西便不可能是实在的；因此，物质如果不是由于心灵或心理的观念所组成的，它便是不可能的，而且只能是一场蜃楼幻景罢了。

在目前的阶段，我们还不可能充分深入研究这种论证，因为它所提出的论点需要相当程度的初步讨论；但是目前我们可以先看看反对这种论据的理由都有哪一些。让我们先从终点谈起：并没有理由说，一切对于我们没有实际的重要性的东西，就不应当是实在的。当然，如果把理论的重要性也包括在内的话，那么每种实在的东西对于我们便都有某种重要性了，因为人们既然希望认知有关宇宙的真理，我们便会对于宇宙中所包含的一切事物都感到某种兴趣。但是若把这种兴趣也包括在内，那么，物质对于我们无关重要这个问题便不是症结所在；只要物质存在着，即使我们不能知道它的存在也没有关系。显然我们可以怀疑物质能不能存在，并且也可以怀疑它是不是存在；因此，物质是和我们的求知欲相联系着的，它的重要性就在于，不是满足我们的这种欲望，就是阻碍我们的这种欲望。

再者，说我们不能知道我们所不曾知道的东西是否存在，这非但不是一条真理，事实上反而是虚假的。“知道”（know）一词在这里的用法有两种不同的意义。(1) 第一种用法是，它可以应用于与错误相对立的知识上，就这种意义而言，凡是我们所认知的，就是真确的，这种意义我也可以应用在我们的信仰上和论断上，也就是可以应用在所谓判断上。就这个词的这种意义而言，我们说，我们知道某种事物是如何如何。这样的知识可以说是真理的知识。(2) 上面所提到的“知道”一词的第二种用法是：这一词可以应用在我们对于事物的知识上，这我们可称之为认识。我们之认知感觉材料就是在这种意义上说的。（两者的区别大致就是法文中 savoir（理解）和 connaitre（认识）之间的区别，或者德文中 wissen（理解）和 kennen（认识）间的区别。）因此，这种看来貌似是真理的说法若重加叙述的话，就变成了下列的样子：“我们永远不能真确地判断我们所不认识的东西是否存在”。这决不是一条真理，恰恰相反，它是一种露骨的虚妄。我并没有认识俄罗斯皇帝的荣幸，但是我却可以真确地判断他是存在的。自然，也可以说，我这样判断是因为别人认识他。然而这是毫不相干的反驳，因为哪怕这个原则是真确的，我也不能知道谁认识他。再则，也毫无理由说：对于人人所不知道的事物，我也就不应该知道它的存在。这一点是很重要的，需要加以阐明。

如果我认识一种事物是存在的，那么我的认知就给我有关它存在的知识。但若反过来说，只要我能够知道某种事物存在，我或者谁便必然会认知这种事物，这种说法就不是正确的了。倘使我对于一件事物不认知，而能有正确的判断；那么首先这件事物一定是凭借描述而使我得以认知的，其次根据某种普遍的原则，便可以从我所认知的某一事物的存在中，推出来符合于这种描述的事物的存在。为了充分了解这一点，最好是先解决认知的知识和描述的知识的区别，然后再来考虑哪种普遍原则的知识（如果有的话）和我们自己经验中的存在的知识具有同等确切的可靠性。这些问题将在下面几章里加以讨论。

第五章　认知的知识和描述的知识

在前一章　里，我们已经看到有两种知识：即，关于事物的知识和关于真理的知识。

在本章中，我们将完全研究有关事物的知识。我们也必须把它区别为两类。若是认为人类在认识事物的同时，实际上可以绝不认知有关它们的某些真理，那就未免太轻率了；尽管如此，当有关事物的知识属于我们所称为亲自认知的知识那一类时，它在本质上便比任何有关真理的知识都要简单，而且在逻辑上也与有关真理的知识无关。凭描述得来的关于事物的知识却恰恰相反，从本章叙述中我们便会发现，它永远免不了要以某些有关真理的知识作为自己的出处和根据。但是，“亲自认知”是什么意思，“描述”又是什么意思呢，这是我们首先必须弄清楚的。

我们说，我们对于我们所直接察觉的任何事物都是有所认识的，而不需要任何推论过程或者是任何有关真理的知识作为中媒介。因此，我站在桌子面前，就认识构成桌子现象的那些感觉材料，——桌子的颜色、形状、硬度、平滑性等等；这些都是我看见桌子和摸到桌子时所直接意识到的东西。关于我现在所看见的颜色的特殊深浅程度，可能有很多要谈的，——我可以说它是棕色的，也可以说它是很深的，诸如此类。但是像这类的陈述虽然可以使我认知有关颜色的真理，但却不能使我对于颜色本身知道得比过去更多：仅就与有关颜色的真理的知识相对立的有关颜色本身的知识而论，当我看见颜色的时候，我完完全全地认知它，甚至于在理论上也再不可能有什么关于颜色本身的知识了。因此，构成桌子现象的感觉材料是我所认识的事物，而且这些事物是按照它们的本来样子为我所直接认知的。

但是，对于作为物体的桌子，我所具有的知识便恰恰相反了，那并不是直接的知识。

就它的实际而言，它是由对于那些构成桌子现象的感觉材料的认识而来的。我们已经看到，我们可能、而且可以毫不荒谬地怀疑桌子的存在，但是要怀疑感觉材料则是不可能的。我对于桌子所具有的知识是属于我们应该称之为“描述的知识”那一类的。桌子就是“造成如此这般感觉材料的物体”。这是在用感觉材料来描述桌子的。为了要认知有关桌子的任何东西，我们便必须认知那些把桌子和我们所已认识的东西相联系起来的真理：我们必须知道“如此这般的感觉材料都是由一个物体造成的”。我们没有一种直接察觉到桌子的心灵状态；我们对于桌子所具有的全部知识实际上就是有关真理的知识，而成其为桌子的那个确实的东西严格说来却是我们毫无所知的。我们知道有一种描述，又知道这种描述只可以适用于一个客体，尽管这个客体本身是不能为我们所直接认知的。

在这种情形中，我们说我们对于这个客体的知识便是描述的知识。

我们的一切知识，不管有关事物的知识或是有关真理的知识，都以认识作为它的基础。因此，考虑都有哪些事物是我们所已经认识的，就非常之重要了。

我们已经看到，感觉材料是属于我们所认识的事物之列的；事实上，感觉材料提供了有关认识的知识的最显明而最触目的例子。但是如果它们是唯一的例子，那么我们的知识所受的限制便要比实际上更大得多。我们便只会知道现在呈现于我们感官之前的东西：过去的我们便将一无所知，——甚至于会木知道有所谓的过去，——我们也不能有关于感觉材料的任何真理，因为一切真理的知识（以后我们就要指明）都要求能认识那些根本与感觉材料性质不同的东西，这些东西有时被人称为“ 抽象观念 ”，但是我们将称之为“ 共相 ”。因此，想要使我们的知识获得任何相当恰当的分析，我们就必须在感觉材料以外，还考虑认识别的事物。

超出感觉材料范围之外首先需要加以考虑的，就是通过记忆的认识。很显然，我们常常记得我们所曾看见过的或听见过的或以别种方式曾达到我们感官的一切事物，而且在这种情况中，我们仍旧会直接察觉到我们所记忆的一切，尽管它表现出来是过去的而不是现在的。这种从记忆而来的直接知识，就是我们关于过去的一切知识的根源。没有它，就不可能有凭推论得来的关于过去的知识了，因为我们永远不会知道有任何过去的事物是能够加以推论的。

感觉材料范围之外还需要加以研究的，就是内省的认识。我们不但察觉到某些事物，而且我们也总是察觉到我们是察觉到了它们的。当我看见太阳的时候，我也总在察觉到我看见了太阳。因此，“ 我看见太阳 ” 就是我所认识的一个客体。当我想吃东西的时候，我可以察觉到我想吃东西的欲望；因此，“ 我想吃东西 ” 就是我所认识的一个客体。同样，我们也可以察觉到我们感觉着喜悦或痛苦，以及一般在我们心灵里所发生的事件。

这类认识可以称为自觉，它是我们关于内心事物所具的一切知识的根源。显然可见，只有在我们自己心灵里所发生的事件，才能够被我们这样直接地加以认识。在别人心灵里所发生的则只是通过我们对于他们身体的知觉才能被我们认识，也就是说，只有通过与他们的身体相联系着的我们自己的感觉材料才能够被我们认识。如果不是我们认识自己心灵的内容，我们是不能想象别人的心灵的；因此我们也便永远不会达到他们具有心灵这一知识。似乎可以很自然地这样假定：自觉是人之异于禽兽者之一端；我们可以假定，动物虽然认识感觉材料，但是从来也不会察觉到这种认识，因此它们便永远也不知道自己的存在。我的意思并不是说它们怀疑自己的存在，而是说它们从来没有意识到自己具有感情和感觉，所以也就意识不到这些感觉和感情的主体是存在的。

我们已经说到，认识我们的心灵内容就是自觉；但是这当然并不是对于我们自我的意识，而是对于特殊的思想和感情的意识。我们是否也可以认识作为与特殊思想和感情相对立的我们那个赤裸裸的自我呢，这是一个难于回答的问题，正面的谈论就不免轻率。

当我们试图返观自己的时候，似乎我们总要碰到某些特殊的思想或感情，却碰不到那个具有这些思想或感情的“ 我 ”。虽然如此，我们还是有理由认为我们都认识这个“ 我 ”，尽管这种认识很难于和其他的东西分别开来。为了弄明白是什么理由，让我们且先考虑一下我们对于特殊思想的认识实际上都包括着什么。

当我认识到“ 我看见太阳 ” 的时候，分明是我认识到了两种相关而又迥然不同的东西。一方面是那对我代表着太阳的感觉材料，而另一方面是那

看到这种感觉材料的那种东西。一切认识，例如我对于那代表着太阳的感觉材料的认识，显然似乎是认识的人和被这个人所认识的客体之间的一种关系。当一件认识行为其本身就是我所能认识的一件事时（例如我认识到我对于那代表着太阳的感觉材料的认识），显然可见，我所认识的那个人就是我自己了。这样，当我认识到我看见太阳的时候，我所认识的整个事实就是“对感觉材料的自我认识”。

再则，我们也知道“我认识到这个感觉材料”这一真理。但是，我们如何才能知道这个真理，或者如何才能了解它的意义，这是难以知道的，除非我们能对于我们所称为“我”的这个东西有所认识。似乎没有必要假定我们认识一个近乎不变的人，今天和昨天都是一个样子，但是对于那个看见太阳并且对于感觉材料有所认识的东西，不论它的性质如何，却必须有所认识。因此，在某种意义上，看来我们必须认识那个作为与我们特殊经验相对立的“怕我”。但是这个问题很困难，每一方都能援引出来很复杂的论证。

因此，要认识我们自己或然地可以做到，但是要肯定说它毫无疑问地会做得到，那就不明智了。

因此，我们就可以把所谈过的对有关存在的事物的认识总结如下。在感觉中，我们认识外部感觉提供的材料，在内省中，我们认识所谓内部的感觉——思想、感情、欲望等所提供的材料；在记忆中，我们认识外部感觉或者内部感觉所曾经提供的材料。此外，我们还认识那察觉到事物或者对于事物具有愿望的“自我”，这一点虽然并不能肯定，却是可能的。

我们除了对于特殊存在的事物有所认识之外，对于我们将称之为共相的，亦即一般性的观念，像是白、多样性、弟兄关系等等，也是有所认识的。每一个完全的句子至少必须包括一个代表共相的词，因为每一个动词都有一种共相的意义。关于共相问题，我们将在第九章　中再来谈它；目前，我们只须避免假定任何我们所能够认识的都必然是某种特殊的和存在的事物。对于共相的察觉可以叫做形成概念。而我们所察觉的共相，便叫做概念。

可以看出，在我们所认识的客体中并不包括和感觉材料相对立的物理客体，也不包括别人的心灵。这些东西是凭我所谓“描述的知识”而为我们所认识的，我们现在所必须加以考虑的就是这种知识。

所谓一个“描述”，我的意思是指“一个某某”或“这一个某某”这种形式的短语。

“一个某某”形式的短语，我将称之为“不确定的”描述；“这一个某某”（单称）形式的短语，我称之为“确定的”描述。所以，“一个人”就是不确定的描述，而“这个戴铁面具的人”就是确定的描述了。有种种不同的问题都是和不确定的描述相联系着的，但是我暂且把它们撇开，因为它们都不直接和我们现在所讨论的问题有关。我们的问题是：在我们知道有一个客体符合一种确定的描述的情况下（虽然我们对于任何这种客体都不认识），我们对于这种客体所具有的知识的性质是怎样的。这是仅只和确定的描述有关的一个问题。因此，以后凡是我指“确定的描述”的时候，我就只说“描述”。这样，一种描述就指任何单称“这一个某某”的形式的短语。

当我们知道一个客体就是“这一个某某”，也就是，当我们知道有一个客体（如此这般）具有某一特性的时候，我们便说这个客体是“由描述而被认识的”。而这一般地就蕴涵着，我们对于这个客体并没有由认识而来的知识的意思。我们知道那个戴铁面具的人存在过，而且也知道有关他的许多命

题；但是我们却不知道他是谁。我们知道获得大多数选票的候选人会当选，而且在这个事例中，我们也很可能认识事实上将会获得大多数选票的那个候选人（仅就一个人能够认识别人这种意义而言）；但是我们并不知道他是候选人中的哪一个，也就是说，我们不知道“甲就是那个会获得大多数选票的候选人”这样形式的任何命题，在这里，甲是候选人中的一个名字。虽然我们知道这一位某某存在着，虽然我们也可能认识那事实上就是这位某某的客体，但是我们却不知道任何“甲就是这位某某”这种命题（甲在这里是我们所认识的某种事物）；在这种情况下，我们要说，我们对于这位某某所具有的“只是描述的知识”而已。

当我们说“这位某某存在着”的时候，我们的意思是说，恰恰只有一个客体是这位某某。“甲就是这位某某”这个命题的意思是：甲具有某某特性，而其他别的并不具有这种特性。“甲先生是本选区的工会候选人”，这意思是说“甲先生是本选区的一个工会候选人，而旁人不是”。“本选区有这位工会候选人”，意思是说“某人是本选区的工会候选人，而别人不是。”这样，当我们认识一个客体，而它就是这位某某的时候，我们便知道有这么一位某某；但是，当我们不认识任何一个我们知道它就是某某的客体时，甚至于当我们对于任何事实上就是某某的那个客体也毫不认识时，我们还是可以知道有这么一位某某。

普通字句，甚至于是专名词，其实通常都是～些描述。那就是说，专名词运用得正确的人的思想，一般来说，只有当我们以描述代替专名词时才能够正确地表达出来。而且，表示思想所需要的描述是因人而异的，同一个人又因时而异。唯一不变的东西（只要名称用得正确）就是名称所适用的客体。但是只要这一点不变，那么这里的特殊描述对于有这个名称出现的那些命题是真理还是虚妄，通常便毫无关系。

让我们来举几个例。假设这里有一些关于俾士麦的论断，假定有直接对自己的认识这回事，俾士麦本人便可以用他的名字直接指出他所认识的这个特殊的人来。在这种情况中，如果他下一个关于自己的判断，那么他本人就是这个判断的一个组成部分。这里，这个专名词就具有它一直想具有的那种直接用途，即仅仅代表一定的客体，而并不代表对于这个客体的一种描述。但是，倘使一个认识俾士麦的人作出一个对他的判断，情况就不同了。这个人所认识的是和俾士麦的躯体联系在一起（我们可以假定联系得很正确）的一定的感觉材料。他那作为物体的躯体，固然仅仅作为和这些感觉材料有联系的躯体而被认识；而他的心更是如此，它仅仅作为和这些感觉材料有联系的心而被认识。那就是说，它们是凭借描述而被认识的。当然，一个人的外表特点在他的朋友怀念他时，是会出现在朋友心里的，这完全是一件很偶然的事情；因此，实际上出现在朋友心中的描述也是偶然的。最主要的一点就是，他知道尽管对于所谈的这个实体并不认识，这种种不同的描述却都可以适用于这同一个实体。

我们这些不认识俾士麦的人在做出关于俾士麦的判断的时候，我们心中所具有的描述大概不外乎许多模糊的历史知识，——就大多数情形而论，远比鉴别俾士麦所必需的要多得多。但是，为了举例说明，且让我们假定我们想象他是“德意志帝国第一任首相”。

这里，除了“德意志”一词外，都是抽象的。而“德意志”一词又对于不同的人具有不同的意义。它使某些人回忆到在德国的旅行，使另一些人

想起地图上的德国形势等等。

但是，如果我们想要获得一种我们知道是适用的描述，那么我们就不能不在相当程度上引证我们所认识的某种殊相。这种引证或者牵连到任何有关的过去、现在和未来（和确切的日期相对立的），或者这里和那里，或者别人对我们的叙述。这样，似乎就是：如果我们对于被描述的事物所具有的知识并不仅仅是逻辑地从描述推导出来的，那么一种已知可以适用于某一殊相的描述，就必然会以不同的方式涉及我们所认识的那个殊相。

例如，“最长寿的人”是一个只涉及共相的描述，它必然适用于某个人，但是关于这个人我们却不能作出判断，因为有关他的判断所涉及的知识已经超乎这个描述的范围了。然而如果我们说，“德意志帝国第一任首相是一个狡诈的外交家”，那么我们只能凭我们所知道的一些事情，——通常是听来或读来的证据，——来保证我们判断的真确性了。撇开我们传达给别人的见闻不论，撇开有关实际的俾士麦的事实不论（这些对于我们的判断都是重要的），其实我们所具有的思维只包括一个或一个以上有关的殊相，此外包括的就全是些概念了。

空间的名称——伦敦、英格兰、欧洲、地球、太阳系——被使用时，同样也都涉及到从我们所认识的某个殊相或某些个殊相出发的一些描述。就形而上学方面来考虑，我猜想就连“宇宙”也要涉及与殊相的这样一种联系。逻辑便恰恰相反了；在逻辑中，我们不只研究那确实存在的，而且也研究任何可以存在的、或可能存在的、或将要存在的，但是并不涉及实际的殊相。

看来，当我们对某种只凭描述而认知的事物下论断时，我们往往有意使我们的论断不采取涉及描述的形式，而只论断所描述的实际事物；那就是说，当我们说到任何有关俾士麦的事情时，只要我们能够，我们总是愿意作出唯有对俾士麦本人才能作出的那种判断，也就是说，愿意作出他本人成为其一个组成部分的那种判断来。但在这一点上，我们必定要遭到失败的，因为俾士麦其人并不是我们所认知的。虽然如此，我们却知道有一个客体乙叫做俾士麦，知道乙是个狡诈的外交家。这样，我们便能够描述我们所愿意肯定的命题：“乙是一个狡诈的外交家”;这里，乙就是叫做俾士麦的那个客体。如果我们现在把俾士麦描述为“德意志帝国第一任首相”，那么我们所愿意肯定的命题就可以被描述为：“论到德意志第一任首相这个实际的客体，本命题断言：这个客体原是一个狡诈的外交家”。尽管我们所用的描述各有不同，但是使我们的思想能够彼此相通的，就是我们都知道有一个关于实际俾士麦的真确命题，又知道不论我们怎样改变这个描述（只要描述是正确的），所描述的命题仍旧是一样的。这个被描述而又已知其为真的命题，才是我们感兴趣的。我们知道它是真的，但是我们却不认识这个命题本身，对它也毫无所知。

可以看到，脱离殊相的认识可以有各种不同的层次。例如：对认识俾士麦的人的俾士麦、仅仅通过历史知识而认识俾士麦的人的俾士麦、这个戴铁面具的人、最长寿的人等等。这些是愈来愈远而逐渐脱离对殊相的认识的。就其对于另一个人来说，第一种是最接近于认知的知识；在第二种，仍然可以说我们知道“谁曾是俾士麦”；在第三种中，我们不知道戴铁面具的人是谁，虽然我们能够知道不是从他戴着铁面具这件事实而逻辑地推论出来的关于他的许多命题；最后在第四种中，除了从人的定义逻辑地推论出来的以外，我们便一无所知了。在共相的领域里也有一种类似的层次。许多共相就像许

多殊相一样，都是凭着描述才能为我们知道。但是这里，正像在殊相的事例中一样，凭借描述而知道的知识最后可以转化为凭借认识而知道的知识。

对包含着描述的命题进行分析，其基本原则是：我们所能了解的每一个命题都必须完全由我们所认识的成分组成。

在目前这个阶段，我们不想答复对这个基本原则可能提出的各种反对意见。目前，我们仅仅指出：总会有某种方式来反驳这些反对意见的。因为不能设想我们作出一种判断或者一种推测，而又不知道自己所判断的或所推测的是什么？我们要把话说得有意义而不是胡说八道，就必须把某种意义赋予我们所用的词语；而我们对于所用的词语所赋予的意义，必然是我们有所认识的某种事物。因此，例如我们对朱利乌斯对.恺撒下论断时，显而易见，恺撒本人并不在我们心灵之前，因为我们并不认识他。但是在我们心灵里却有一些关于恺撒的描述：“ 三月十五日遭暗杀的人 ”，“ 罗马帝国的奠立者 ”，或者仅仅是“ 有人名叫朱利乌斯.恺撒 ”而已。（在最后这句描述中，朱利乌斯·恺撒乃是我们所认识的一种声音或形状。）因此，我们的论断便不完全意味着它所似乎要意味的，而是意味着某些有关的描述，不是与恺撒本人有关的、而是某种完全由我们所认识的殊相和共相所组成的有关恺撒的描述。

描述的知识的根本重要性是，它能够使我们超越个人经验的局限。我们只知道完全根据我们在认识中所经验的词语而组成的真理，尽管事实如此，我们还是可以凭着描述对于所从未经验过的事物具有知识。鉴于我们的直接经验范围极为狭隘，这个结果就非常之重要了；除非能了解这一点，否则我们大部分的知识便不免是神秘的、乃至于是可疑的。

第六章　论归纳法

在几乎所有我们以上的讨论里，我们一直想通过对于存在的知识来弄清楚什么是我们的材料。宇宙中究竟有什么东西是由于我们认识了它们才知道它们存在的呢？至今我们的答案一直是：我们认识我们的感觉材料，也许还认识我们自己。我们知道这些都存在，记忆中的过去的感觉材料，我们也知道它们在过去曾经存在过；这种知识给我们提供了材料。

但是，倘使我们要想能够从这些材料作出推论来，——倘使我们要知道物质的存在、别人的存在，要知道远在我们个人记忆开始以前的过去的存在或者未来的存在，那么我们就必须知道可供我们作出上述推论的某种普遍原则。我们必须知道某一类东西甲的存在是另一类东西乙存在的标志，乙或者与甲同时，或者稍早于或稍晚于甲，比如说，雷声就是闪电已先存在的标志。如果这一点我们竟不知道，我们便永远不能把我们的知识扩充到我们个人经验的范围之外了；而我们已经看到，个人经验的范围是极有限的。我们现在要考虑的问题就是这样扩充知识是否可能？如果可能，怎样去实现？让我们举一桩谁都不怀疑的事为例。我们大家都相信太阳明天还会出来。为什么呢？这种信念仅只是过去经验的盲目产物呢，还是一个可以验证的合理的信念呢？要找到一种标准来判断这样的一种信念究竟是否合理，并不是容易的事。但是，最低限度我们能够肯定，有哪类普遍信仰（只要它是真确的）

足以证明太阳明天还会出来这个判断是合理的，以及我们的行为所依据的许多其他类似的判断是合理的。

显然，倘使有人问为什么我们相信太阳明天还会出来，我们自然会回答“ 因为它总是天天出来的 ”。我们坚信它以后还会出来是因为它过去总是出来。如果有人追问我们，为什么我们相信它今后仍会照样出来，那我们就要诉诸运动定律了：我们要说，地球是一个自转的物体，这样的物体只要不受外力干涉是会永不停止地转动的，而今天和明天之间并没有外力干涉地球。当然，可以怀疑我们怎么能那么肯定没有外力干涉，但是这种疑问并不是我们所感兴趣的。我们所感兴趣的疑问是：运动定律会不会到明天也依然有效。倘使有人提出了这个疑问，那么我们便和当初有人对于日出提出疑问时所处的地位相同了。

我们之所以相信运动定律将继续有效，其唯一的理由就是：就过去的知识使我们能作出的判断而论，这些规律一直是有效的。不错，根据过去所得的大量证据，其中可以支持运动定律的要比支持日出的为多，这是因为日出仅仅是运动定律起作用的一个特殊事例，而像这种事例是不计其数的。但真正的问题是：一条定律在过去起过作用的例子很多，这就足以证明它未来也会起作用吗？如若不然，那便显然可见，我们没有任何根据可以预料太阳明天还要出来，预料下一顿吃面包时不会中毒，可以做出任何其他控制我们日常生活而我们不大意识到的预料。应当注意，所有这些预料都仅只是或然的；这样，我们便无需再去找一个证据证明这些预料必然会实现，而只须寻找一个理由支持那个可能使它们得以实现的见解。

处理这个问题时，我们必须先作出一个重要的区别，不这样做，我们很快地就会陷入绝望的混乱里。经验已经向我们指明：到目前为止，某种同一的序列和并存往往重复出现，这便是我们预期下次会有同样的序列或并存的一个原因了。一般说，什么样子的食品就有什么味道，当我们发现所熟悉的样子和一种异常的味道结合在一起时，我们的预言就受到了一次最严重的震荡。由于习惯，我们看见的东西逐渐变得和我们的某种触觉联系在一起，我们去摸它们时就预期到有这种感觉；鬼魅所以可怕的一个原因（在许多鬼怪故事里）就是它不能给我们任何摸触的感觉。没受过教育的人第一次出国时发现他们的土语没有人听得懂，便惊奇得不敢置信。

这种联系能力不仅限于人；动物也极强。要是一匹马经常走某条路，你想叫它走另一个方向，它就会抵抗。家畜看见了经常喂它们的人时，就期待着饲料。我们知道，所有这些对于一律性的浅薄预料都可能引致错误。每天喂小鸡喂了它一辈子的那个人，临了却可以绞断这只小鸡的脖子，这就说明：如果能对自然的同一律性具有更精密的见解，对于小鸡是更有利。

尽管这种预料会错误，它们还是存在着。某一件事物已发生过若干次，只凭这一点就使得动物和人预料它还会发生。这样，我们的本能当然使我们相信太阳明天还会出来，但是我们所处的地位并不比脖子出乎预料被绞断的小鸡更好些。因此，过去的一律性形成了对于未来的预料，这是一回事，预料的有效性问题提出之后，究竟还有没有什么合理的根据使这些预料可以有分量，这是另一个问题；我们必须区别这二者。

我们这里必须讨论的问题是，有没有理由可以相信所谓“ 自然的一律性 ”。相信自然的一律性就是相信每一桩已经发生过的或者将要发生的事物都是某种普遍规律的一个事例，普遍规律是不容有例外的。我们考虑过的浅

薄的预料是都可以有例外的，因此，会使那些抱有这种预料的人大失所望。但是，科学在习惯上认为——至少是作为一种实用的假说——凡有例外的普遍规律，都可以被那些没有例外的普遍规律所代替。“物体在空中没有受到支持就会坠落”，气球和飞机对于这条普遍规律就是例外。但是，运动定律和引力定律非但可以说明大部分物体坠落的事实，同时也说明气球和飞机能够上升的事实；这样，运动定律和引力定律就并没使它们成为例外。

倘使地球忽然和一个庞大的物体相碰撞而后者破坏了它的自转，太阳明天还会出来这个信念就可以成为虚妄；但是运动定律和引力定律却不会被这样一桩事变所违反。科学的任务就是要找出像运动定律和引力定律这种的一律性来，这种定律就我们的经验所知而言，还没有例外。科学在这方面的研究是异常之成功的，这种一律性迄今一直可以认为是有效的。这就使我们又回到这个问题上来：既然认为它们过去一直是有效的，那么是否我们有任何理由可以假定它们未来也永远有效呢？我们已经论证过，我们之所以有理由知道未来会和过去相似，是因为以前曾经是未来的，都已经不断地成为了过去，并且我们发现它们总是和过去相似的，所以我们事实上有着关于未来的经验，也就是有着关于在以往曾经是未来的那段时间的经验，这种末来我们可称之为过去的未来。但是这样一种论证其实是以未决的问题作为论据的。我们对于过去的未来虽具有经验，但是对于未来的未来却并没有经验，而问题是：未来的未来是否和过去的未来相似呢？这个问题并非是单凭过去的未来可以解答的。因此，我们还得寻找某种原则，使我们知道未来是和过去一样地在遵守同样的规律。

在这个问题中，推论未来倒不是最根本的事。当我们把经验中有效的定律应用到我们所没有经验过的已往的事物上去的时候，——例如应用到地质学上或者应用到关于太阳系起源的理论上去时，——就会出现这个问题。其实，我们所必须问的问题是：“如果发现两件事物常常是联在一起的，又知道从来没有过只出现其一而不出现另一的例子，那么在一次新例子中，如果其一出现了，是不是就使我们有很好的根据可以预料会出现另一件呢？”我们对于未来的全部预料的可靠性，我们由归纳法而获得的全部结果厚实上也就是我们日常生活所依据的全部信仰，都须取决于我们对于这个问题的答案。

首先，必须承认：我们发现两件事物常常在一起并且从不分开，这一事实本身并不足以径直证明在我们所要考察的下一例子里它们也会在一起。至多我们只能希望：某些事物被发现在一起的次数越多，那么下次发现它们在一起的或然性便愈大。如果发现它们在一起的次数已经足够多，那么或然性也就差不多等于必然性。它永远不能完全达到必然，因为我们已经知道，尽管有着频繁的重复出现，但是有时候；临了却像被续断脖子的小鸡那样又是一次失败。因此，或然性才是我们所应当追求的全部问题。

也许有人反对我们所提出的这种见解而坚持说：我们知道一切自然现象都要服从定律的支配；并且有时候根据观察我们可以看出，只可能有一条定律适合我们例子中的那些事实。现在对于这种见解可以有两种答案。第一个答案是，即使有某种没有例外的定律可以适用于我们的例子，但是在实践上我们还是永远不能肯定说我们已经发现这条定律了，而且也不能肯定说它就是一条绝无例外的定律。第二个答案是，定律的支配力本身似乎便仅仅是或然的；而我们相信它在未来或者在我们未曾研究的过去例子中也是有效

的，——这种信念的本身就是以我们现在正在探讨的这条原则为根据的。

现在我们所探讨的这个原则，可以叫作归纳法原则，它的两个部分可以表述如下：（甲）如果发现某一事物甲和另一事物乙是相联系在一起的，而且从未发现它们分开过，那么甲和乙相联系的事例次数越多，则在新事例中（已知其中有一项存在时）它们相联系的或然性也便愈大。

（乙）在同样情况下，相联系的事例其数目如果足够多，便会使一项新联系的或然性几乎接近于必然性，而且会使它无止境地接近于必然性。

如上所述，这个原则只能够用于证验我们对个别新事例的预料。倘若已知甲种事物和乙种事物相联系的次数足够多，又知道它们没有不相联系的事例，那么甲种事物和乙种事物便永远是相联系的，——我们也愿意知道能有一种或然性是支持这个普遍规律的。

普遍规律的或然性显然要小于特殊事例的或然性，因为假使普遍规律是真的；特殊事例也就必然是真的；但同时，普遍规律不真，特殊事例却仍可以是真的。然而普遍规律的或然性正如特殊事例的或然性一样，是可以由事例的重复发生而加大的。因此，我们可以把有关普遍规律的原则中的两个部分复述如下：（甲）如果发现甲种事物和乙种事物相联的事例次数越多，则甲和乙永远相联的或然性也就越大（假如不知道有不相联的事例的话）。

（乙）在同样情况下，甲和乙相联的事例次数足够多时，便几乎可以确定甲和乙是永远相联的，并且可以使得这个普遍规律将无限地接近于必然。

应当注意：或然性永远是相对于一定的材料而言的。在我们的例子中，材料便只是甲和乙并存的那些已知事例。或许还有一些别的材料也是可以考虑在内的，因为它们可能大大地改变或然性。例如，有人看见过许多白天鹅，他便可以根据我们的原则论证说：根据已有的材料，或许所有的天鹅都是白的。这可以算是理由完全充分的一个论证了。

有些天鹅是黑色的这件事实并不能反驳这个论证，因为尽管事实上有些材料会使一件事物不成其为或然，但是它还是可以照样发生的。以天鹅这个事例而论，人们可能知道，许多种动物的颜色都有变化多端的特点；因此，对于颜色所作的归纳便特别容易发生错误。但是，这种知识可以算作一种新材料，而决木是证明我们把过去材料的或然性估计错误了。因此，虽然事物往往不能满足我们的预料，但是这一事实并不就证明我们的预料在某一事例中或者某一组事例中，或许不能应验。这样，无论如何，归纳法原则便不能够仅凭经验来反对。

然而，归纳法原则也同样是木能凭经验证明的。经验可以就上面所探讨过的事例证实归纳法原则，这是可以想象的；至于未经探讨的事例，就只有归纳法原则才能证明从已知到未知所作的那些推论是否合理了。所有基于经验的论证，不论是论证未来的，或者论证过去那尚未经验的部分的、或者现在的，都必须以归纳法原则为前提；因此，我们若用经验来证明归纳法原则，便不能不是以未决的问题为论据了。因此，我们就必须：或则根据归纳法原则的内在证据来接受归纳法的原则，或则就放弃我们对于未来的预料所做的一切辩解。但是，归纳法原则倘使真是不健全的，我们便没有理由可以预期太阳明天还会出来，或者预料面包比石头更有营养，或者可以预料我们从屋顶跳下来就会摔到地上。当我们看见好像我们最好的朋友正向我们走过来的时候，我们也就将没有理由认为他的身体之内并不是我们的死敌的心、

或者不是一个完全陌生者的心了。我们的一切行为都是以过去确实有效的那些联想作基础的，因此我们才认为它们很可能在未来还有效；这种可能性就是靠了归纳法原则才有效的。

科学上的普遍原则，例如对于定律的支配力的信仰、对于每件事必有原因的信仰都和日常生活中的信仰一样，是完全依靠着归纳法原则的。所有这些普遍原则之为人所相信，是因为人类已经发现了有关它们的真实性的无数事例，而没有发现过它们虚妄性的例子。但是，除非我们先承认归纳法原则作为前提，否则这也还是不能提供证据说它们在未来也会是真实的。

这样，凡是根据经验而告诉我们有关未曾经验过的某种事物的知识，就都是基于一种既非经验所能肯定的、又非经验所能否定的信念；但是这种信念，至少在其较具体的应用方面，正和经验中的许多事实一样，似乎在我们的心里是根深蒂固的。这类信念的存在及其证明，——我们将可看到，归纳法并不是唯一的例子，——已经在哲学上引起了一些最困难和争论最多的问题。在下一章　里，我们就要简单地考虑怎样来说明这类知识，它的范围是什么，以及它的准确性的程度如何。

第七章　论我们关于普遍原则的知识

在前一章　里我们已经明了，归纳法原则对于凡以经验为根据的论证的有效性都是必要的，而归纳法原则本身却不是经验所能证明的；可是大家居然毫不迟疑地信仰它，最低限度，在实际应用到各方面时是如此。有这些特点的不仅是归纳法原则。还有许多别的原则，经验既不能证明又不能反对，然而在那些从被经验到的事物出发所做的论证中的确是运用这些原则。

这些原则有的甚至比归纳法原则还要明确，我们对它们的知识，其确切程度与我们对感觉材料存在的知识是同等的。它们构成了我们可以根据感觉之所得而进行推论的一种方法；如果我们所推论出来的是真确的，那么我们的推论原则就必定和我们得到的材料一样也是真确的。这些推论原则是太显然了，很容易被人忽略过去，以致我们往往同意其中所包含的假定而未能领悟到它只是一个假定。如果要获得一种正确的知识论，那末认识推论原则的应用便是非常重要的。因为我们对于这些原则的知识，已经提出了许多有趣的和困难的问题。

我们关于普遍原则的全部知识的实际情形是：首先，我们认识到这一原则的某种特殊应用，然后我们又认识到这个特殊性是无所谓的，于是就有一种到处都可以真确地被我们肯定的普遍性。在教算术这类事情上就很容易认识这一点："二加二等于四"首先是从某个特殊的两对成双的例子中体会出来的，以后又有另一个例子，如此继续下去，直到最后能了解到任何两对成双的都确乎是如此。逻辑原则的情形也同样。假设两个人在讨论今天是几号。一个说，"至少你要承认：如果昨天是十五号，今天就必定是十六号。"另一个说："对，我承认这一点"。第一个继续说："你知道昨天是十五号，因为你和琼斯一道吃过饭，你的日记写着那是十五号的事。"第二个说："是的，所以今天就是十六号了。"这样的论证并不难理解；倘使承认它的前提

中的事实是真的，便没有人会否认结论也必然是真的。但是，它的真理却有赖于一个普遍的逻辑原则的范例。这个逻辑原则如下：“假定已知：如果这是真的，则那也是真的。又假定已知这是真的，那么，结果便是那也是真的。”在如果这是真的则那也是真的这种情形中，我们便说，这就“蕴涵着”那，而那是“随着”这的。因此，我们的原则就是：如果这蕴涵着那，而这是真的，则那也是真的。换句话说，“一个真命题所蕴涵的任何东西都是真的”或者“一切随着真命题而来的都是真的。”这个原则实际上涉及到所有的证明，至少就它的具体事例而言是如此。只要用我们所相信的一件事物来证明另一件随后也为我们所相信的事物，这个原则就适用。如果有人问：“为什么我应该接受根据真前提而得出的有效论证的结果呢？”我们就只有诉诸我们的原则才能作出回答。事实上这个原则的真理性是不可能加以怀疑的。它是那样地昭然若揭，以致于乍看起来不值一提。然而，这些原则对于哲学家可并不是不值一提的，因为它们说明了我们可以得到从感官的客体所无法得出的不容置疑的知识。

上述的原则只不过是若干自明的逻辑原则之一，这些原则之中至少有一些是在可能有任何论证或者证明之前，就应该加以承认的。当其中某些原则被承认之后，另一些原则也便得到了证明，虽然这些另外的原则只要是很简单，就也会像那些被公认为理所当然的原则一样地昭然若揭。传统上——虽然并没有很好的理由——曾提出过其中三条原则名之为“思维律”。

这三条原则如下：（1）同一律：“是就是是。”（2）矛盾律：“任何东西不能既是又不是。”（3）排中律：“任何东西必须或者是或者不是。”这三条定律都是逻辑上自明原则的范例，其实比起其他类似的原则来，例如我们刚才所考虑的原则，——一切随真前提而得出来的都是真的，——它们并不见得就是更根本的或者是更自明的。“思维律”这个名称也容易使人误解，因为最重要的事实并非是我们按照这三条定律去思维，而是事物是按照它们在进行；换句话说，重要的事实是我们如依照思维律去思维，就会想得真确了。但这却是一个大问题，以后我们还要再谈到它的。

除了这些逻辑原则对以使我们从特定的前提证明某种事物必然真确而外，还有一些别的逻辑原则能使我们从特定的前提证明某事物之为真，有着或大或小的或然性。这类原则的一个范例，——也许是最重要的一个范例，——就是我们在上章中研究过的归纳法原则。

哲学史上的大争论之一，就是所谓“经验主义者”与“理性主义者”两派之间的争论。经验主义者（英国哲学家洛克，贝克莱和休漠最足以代表）认为我们的一切知识都是从经验得来的；理性主义者（以 17 世纪大陆哲学家、尤其是笛卡儿和莱布尼兹为代表）认为除了我们凭经验所知道的以外，还有某些我们不是凭经验而知道的“内在观念”和“内在原则”。我们相信现在已经可能判断这两个敌对学派谁真谁假。如上所述，我们必须承认我们认识逻辑原则，而且逻辑原则本身并不能凭经验得到证明，因为一切证明都预先要假定这些逻辑原则。因此，在这个争论中最重要的一点上，理性主义者是正确的。

另一方面，连我们那部分在逻辑上不依赖于经验的知识（就经验不能予以证明而言），也还是由经验中抽绎出来、由经验所造成的。正是由于在特殊经验的场合，我们才能察觉到由它们的关系所体现的普遍规律。说婴儿生下来便具有成人所知道的、并且不能从经验中所推论出来的对于种种事物

的知识，而且在这种意义上假定有内在原则，那必然是荒谬可笑的。因为这个理由，现在我们便不用“ 内在的 ” 这个词来描述我们对于逻辑原则的知识。“ 先验的 ” 一语则较少受到反对而普遍地被近代著作家们所使用。所以，我们不但承认一切知识都是由经验中得出来的、被经验所形成的，同时还应该承认有些知识是先验的，那意思是说，要我们去考虑它的那种经验并不足以证明它，仅仅是使我们注意到我们可以无须任何经验上的证明就能明了它的真理。

还有一个重要之点，在这一点上经验主义者之反对理性主义者也是正确的。除了依靠经验的帮助而外，我们无法知道有什么东西是存在的。这也就是说，倘使我们想要证明有我们所未曾直接经验过的某种事物是存在的，那么在我们的前提之中就必须有一件或一件以上的事物，其存在是我们曾直接经验过的。例如，我们相信俄国皇帝存在，这个信念是以见证为基础的，但分析到最后，见证只不过包括我们所看到的，或者是我们阅读时或别人告诉我们时，我们所得到的一些感觉材料而已。理性主义者相信，从对于必然如此这方面的普遍考查里，就能够演绎出实际世界中的这种或那种存在。他们的这种信仰似乎是错误的。我们所能先验地获得的关于存在的一切知识似乎都只是假设的：它告诉我们，如果一件事物存在，则另一件事物便必然存在，或者更一般地说，如果一个命题是真的，则另一个便必然是真的。我们所已经讨论过的下列原则已经指证出这一点：例如“ 如果这是真的，而这又蕴涵着那，则那也便是真的。” 或者 “ 如果这和那屡屡不断被发现是联系在一起的，在下一次例子里发现其一时，它们大概也会是联系在一起的。” 因此，先验原则的范围和权限乃是严格有限的。一切有关某事物是存在着的知识，都必然要部分地有赖于经验。任何事物只要是直接被我们所认知，它的存在就是单凭经验而被认知的；任何事物只要不是直接被认知而能被证明其存在，那末在证明中就必然既需要有经验又需要有先验的原则。全部或部分以经验为基础的知识，就叫做经验的知识。因此，一切肯定存在的知识就都是经验的，而关于存在的唯一先验的知识就是假设的，它可以告诉我们存在的事物之间的、或可能存在的事物之间的种种联系，但是并不能告诉我们实际上的存在。

先验的知识并不全属于我们迄今为止所考虑的逻辑的那一类。在非逻辑的先验知识中，最重要的例子也许要算是有关伦理价值的知识了。现在我所谈的判断并不是什么是有用的、或者什么是善良的等等，因为这类判断确乎都需要有经验方面的前提；我现在所谈的判断是事物内在的可取性的问题。如果某种东西是有用的，那么它之所以有用，必然是因为它可以达到一种目的。如果我们不断地推究下去，那么目的就必定是以其自身的缘故而有价值的，绝不单单是因为某种其他的目的而有用的。因此，我们对于什么是有用的这个问题所下的一切判断，就取决于我们对于什么是以其自身的缘故而有价值的这个问题所下的判断。

比如说，我们断定幸福比悲惨更可取，知识比愚昧更可取，善意比仇恨更可取，等等。这样的判断，至少有一部分是直接的并且是先验的。它们和我们已往所谈的先验的判断一样是可以从经验之中得出来的，而且它们也确乎必须是如此；因为一件事物是否有内在的价值，我们是不可能加以判断的，除非我们已经经验过了同样的事物。但是，十分明显，它们是不能被经验所证明的；因为一件事物存在或者不存在，并不能证明它是好的，应该存

在，或者它是坏的，不应该存在。探索这个问题是属于伦理学的范围，伦理学必须确认从实然演绎出来当然的木可能性。就目前而论，最重要的是应当认识：一切关于什么是具有内在价值的知识都是先验的，其意义正如逻辑之为先验的一样，也就是，这类知识的真理既不能被经验所证明，也不能被经验所反对。

一切纯粹的数学都像逻辑一样是先验的。经验主义哲学家曾竭力否认这一点，他们坚持经验乃是我们算术知识的来源，正像经验是我们地理知识的来源一样。他们认为，由于反复经验到两件事物加上另两件事物，并发现它们总是四件事物，所以我们便由于归纳法而结论说：两件事物加上另两件事物永远是四件事物。然而，倘使这就是我们的二加二等于四这个知识的来源，那么我们就应该采用别种方法来使我们自己信服它的真理，而不用我们实际上所采取的方法了。事实上，必需要有相当数量的事例才能使我们抽象地去思想二，而不是想两块钱、两本书、两个人，或者任何其他两个特定的品种。

但是一旦我们能够使自己的思想从那些不相干的特殊性里摆脱出来，我们就会看出二加二等于四这个普遍的原则；我们可以看出任何一次事例都是典型的，因而研究别的事例就是不必要的了。

同样情形在几何学中也得到了证明。如果我们想要证明所有的三角形的某种性质，我们就画出某一个三角形而加以推论；但是，我们可以避免利用任何不属于它与其他一切三角形所共有的性质，这样，从特殊的例子里我们就可以获得一个普遍的结果。事实上，我们并不觉得我们对于二加二等于四的把握，会因为有新的事例而增加，原因是，我们一旦看出了这个命题的真理性，我们的信心就已经大得木能再大了。再有，我们感到二加二等于四这个命题的必然性有着某种性质，但是这种性质哪怕是在最确凿的经验的概括里也是不会出现的。经验的概括永远停留于纯粹的事实之上：虽然它们在实际的世界里是真实的，但是我们觉得还是可以另有一个世界，它们会在那里成为虚妄的。反之，我们觉得，在任何可能有的世界里，二加二总会等于四。所以它便不只是一件纯粹的事实，而且成为了一种必然，一切实际的和可能的事物都必须遵从这种必然。

如果我们考虑一种真正的经验概括，例如：“人总是要死的”，这个问题就可以格外明白了。显然，我们都是相信这个命题的；首先，因为已知的事例里还没有人活过了一个一定的年龄，其次，人体的有机组织迟早必然要衰亡，这种想法似乎有着生理上的根据。如果忽视了第二种根据，而只考虑我们的关于人不免于一死的经验，那我们显然是不会感到满足的。但是在“二加二等于四”这种情况中就不然了，只要仔细加以考虑过后，那么只有一次事例就足以使我们相信，在任何其他事例中也必然会发生同样的情况。所有的人都不免一死，这个问题我们经过一番思索之后也可能不得不承认，其中还是可以有某些可疑之点的，不管这种可疑之点是多么微小。只要我们设想一下：有两个不同的世界，一个世界里的人是不死的，另一个世界里则二加二等于五；上述之点便可以得到说明了。当斯威夫特引导我们去想象长生不死的司楚柏克族的时候，我们可以姑妄听之。但是，一个 2＋2=5 的世界，在我们看来却完全是另一个层次了。我们觉得，如果有这样一个世界的话，那就会颠倒我们整个知识结构，弄得我们彻底怀疑起来。

事实上，以 2＋2=4 这样简单的算术判断以及逻辑方面的许多判断而论，

都是我们可以不根据事例来进行推论便能够认识的普遍命题，虽然为了明确普遍命题的意义起见，通常说来，某种事例对我们是必不可少的。为此，从普遍推论到普遍的、或者从普遍推论到特殊的演绎过程，正像从特殊推论到特殊的、或者从特殊推论到普遍的归纳过程一样，有它实际的效用。是否演绎法可以提供给我们新的知识呢？在哲学家们中间，这是一个争讼不休的老题目了。现在我们可以看出，至少以某些情形而论，它确乎给人们提供了新的知识。如果我们已经知道 2 加 2 永远等于 4，又知道布朗和琼斯是两个人，罗宾森和史密斯也是两个人，我们就可以把布朗、琼斯、罗宾森和史密斯加以演绎，说他们一共是 4 个人。这是新知识，不包括在我们的前提之内，因为 2＋2=4 这个普遍命题，永远不会告诉我们有布朗、琼斯、罗宾森和史密斯这些人，而且我们的特殊前提也没有告诉我们它们一共是四个人，但是所演绎出来的这个特称命题却把这两件事都一起告诉我们了。

但是，倘使我们举出逻辑书中所常举的一个现成的演绎例子，譬如说，“凡人皆有死；苏格拉底是人，因此他是会死的”，那么，这种知识是否新，就很不确定了。以这个事例而论，其实我们毫不怀疑地知道：甲、乙、丙几个人本来都是不免一死的，因为事实上，他们都已经死了。倘使苏格拉底是其中一个，那么迂回通过“凡人皆有死”而得出苏格拉底大概（或然）也是会死的这个结论来，就太愚蠢了。如果苏格拉底不属于我们的归纳法所根据的这几个人之一，那么，从甲。乙、丙来直接论证到苏格拉底，总比迂回通过“凡人皆有死”这个命题要好得多。因为根据我们的材料，苏格拉底会死的或然性，比凡人皆有死要大些。(这是显然易见的，因为要是凡人皆有死，苏格拉底也是会死的；但是，倘使苏格拉底是会死的，其结果并不一定就是所有的人都不免一死)。

因此，倘使我们不采取先通过“凡人皆有死”再用演绎的办法，而只进行纯粹归纳性的论证，那么我们就会更加确切地得出苏格拉底会死的结论。

这就说明了我们公认为先验的普遍命题（如 2＋2=4）和经验的概括（如“凡人皆有死”）这两者之间的区别。演绎法对于前者是论证的正确方式；而在理论上，归纳法对于后者永远是更为可取的，而且它保证了我们结论的真理更为可信，因为一切的经验概括都不如它们的事例那样确切可信。

我们现在已经明了，是有所谓先验的命题的，其中有一些是伦理上的基本命题，也有些是逻辑命题和纯数学命题。下一个必须研究的问题就是：如何可能有上述这类的知识呢？尤其是，我们还没有研究过所有的事例，又因为它们的数目是无限的；不用说，永远也不可能一一加以研究。在这样情况下，怎么可能有对普遍命题的知识呢？这些问题都是极其困难的，但在历史上却又是极其重要的，德国哲学家康德（1724－1804）首先突出地提出了它们。

第八章　先验的知识如何可能

康德是大家公认的近代最伟大的哲学家。他经历了七年战争和法国大

革命，但是他在东普鲁士哥尼斯堡讲授哲学的事业却一直没有间断过。他最出色的贡献就是创造了他所自称为“批判的”哲学，这种哲学首先肯定这样一个事实，就是有各种各样的知识，然后探讨各类知识如何成为可能的问题。此外，又根据探讨所得的答案，演绎出许多有关宇宙性质的形而上学的结论。这些结论是否全部有效当然可以怀疑。但是肯定地说，康德在两件事情上是有功的：第一，他看到了我们具有一种不是纯粹地“分析的”先验知识，也就是说，一种不是凡相反的命题都是自相矛盾的命题的知识；第二，他使得知识论在哲学上的重要性灼然无疑。

康德以前，一般人都抱有这样的见解：任何知识只要是先验的，就必然是“分析的”。

“分析的”这个词的意义，我们可以举例很好地加以说明。如果我说，“一个秃头的人是人”，“一张平面图是图”，“一个蹩脚诗人是诗人”，我做的就是一个纯分析的判断了。这里，对于所说的主语至少赋与了两个性质，其一用来断言主语。上述这类命题都是非常琐细无谓的，除非雄辩家准备做一篇诡辩，否则实际生活里根本不提它们。这些命题是“分析的”，因为谓语仅只由分析主语而得出。康德以前，一般人认为：一切判断，只要我们肯定是先验的，就都属于这一类；一切这类判断的谓语都不过是它所断言的那个主语的一部分。果真如此的话，我们想要否定任何可以认为是先验的事物的时候，就要陷入断然的矛盾了。“一个秃头的人是不秃的”这个命题断言一个人头秃而又加以否认，因此它本身就矛盾。这样，根据康德以前哲学家们的看法来说，矛盾律——它断言没有一件事物能同时既具有而又不具有某种性质——就足以建立起所有先验的知识的真理了。

休漠（1711-1776）比康德早，关于是什么使得知识成为先验的这个问题，他接受了普遍的见解，同时他又发现：有许多事例，以往曾认为是分析的，那关系其实是综合的，因果关系的事例尤为显著。休漠以前，至少理性主义者曾认为，只要我们有足够的知识，就能用逻辑方法从原因之中演绎出结果来；休漠论证说这是办不到的事，——现在一般都承认他论证得正确。根据这一点，他把这个大可怀疑的命题加以推论说：关于因果关系的问题，我们不知道有什么是先验的。康德是在理性主义者的传统中受教育的，所以颇为休漠的怀疑主义感到惶惑不安，并曾尝试为它寻找一个解答。后来他觉察到，不但因果关系，就是一切算术命题和几何命题，也都是“综合的”，这就是说，不是分析的。

所有这些命题对于主语所做的一切分析，都揭示不出谓语来。7＋5=12 这个命题就是他的现成例子。他十分正确地指出 7 和 5 必须放在一起才得 12。12 这个观念并不含蕴在 7 和 5 里面，甚至于也不含蕴在把它们相加在一起的观念里面。这样，他便得出了这个结论：一切纯粹数学，尽管是先验的，却是综合的；但是，这个结论却又提出了一个新问题，他曾尝试对于这个新问题找出一个答案来。

康德在他的哲学一开场就提出了“怎么可能有纯粹数学？”这一个又有趣而又困难的问题。各派哲学，只要不是纯粹怀疑主义的，就必然要对这个问题找出一个答案来。

纯经验主义者的答案是：我们的数学知识是从一些特殊事例归纳得来的。我们已经知道这个答案是不适当的，理由有二：第一，归纳法原则本身的实效性，不是凭借归纳法所能证明的；第二，像 2 加 2 永远等于 4 这类数

学上的普遍命题，显然是凭着考虑某个单独事例就可以肯定知道的，如要再到举一些其他表现这些命题为真的事例也没有用。因此，我们对于数学上（同样也适用于逻辑上）的普遍命题的知识，就必须用别的方法来加以说明，而不用“凡人皆有死”这类（只不过或然的）经验概括的知识来说明。

问题之所以发生，就是由于这类知识乃是普遍的，而一切经验都是特殊的。显然我们竟能够预先知道我们还没有经验过的一些特殊事物的真理，这似乎是很离奇的；但是，逻辑和数学之可以适用于这类事物，却不容轻易怀疑。我们不知道百年以后谁是伦敦的居民；但是我们却知道其中任何两个人加上另外两个人一共是四个人。这种明显可见的对于我们未曾经验过的事物加以预断的才能，确实使人感到惊奇。康德对于这个问题的答案虽然就我的意见看来是无效的，毕竟是有趣的。然而，这个答案很困难，而且各个哲学家对于它各有不同的了解。因此，我们只能把它最简单的纲要提了出来；既使如此，恐怕康德派的许多代表人物还会认为这会使人发生误解。

康德所持的见解是，我们所有的经验里有两个因素是必须加以区别的，一个是由于客体而来的（即由于我们所谓的物理客体而来的），另一个是由于我们自身的性质而来的。在讨论物质和感觉材料时我们就已经明了，物理客体和与其有关的感觉材料是不相同的，我们可以把感觉材料认作是物理客体和我们自身相互作用的结果。到此为止，我们和康德的见解是一致的。但是，康德的特点是他对于我们自身和物体的比例成份加以分别分配的方法。他认为感觉所提供的素材——颜色，软硬等——是由于客体而来的，而我们所提供的则是在空间和时间中的排列和感觉材料间的一切关系，这些关系或者由于类比而发生，或者由于把某一材料看成为另一材料的原因，或者由于别种方式而发生。

他主张这种见解的主要理由是，我们对于时间、空间、因果关系和类比关系，似乎都具有先验的知识，但是对于感觉中的真正素材却不然。他说我们可以肯定，我们所将经验的每件事物都必然表明在我们的先验的知识里所已经肯定于它的那些特点，因为这些特点都是由我们自身的性质而来的，因此不获得这些特点，就没有什么东西能够进到我们的经验里来。

康德认为他称之为“物自体”的物质客体根本是不可知的；能够被知的是我们在经验中所遇到的客体（他称之为“现象”)。“现象”是我们和物自体的联合产物，它肯定具有那些源于我们自身的特点，因此它便一定符合于我们先验的知识。因此，这种知识虽然对于一切实际的和可能的经验都是适用的，但还是不可以假定它适用于外界的经验。这样，尽管有先验的知识存在，但我们还是不能对于物自体有所知，也还是不能对于经验中的一切非实际的或非可能的客体有所知。他想用这种方式来排解并调和理性主义者对于经验主义者的论战。

除了可用以批判康德哲学的那些次要根据之外，还有一个主要的反驳论点，对于以他的方法来处理先验的知识的问题，似乎是极其重要的。我们确信事实必然永远遵守逻辑和算术。但认为逻辑和算术是我们强加上去的，却并不能说明这一点。我们的本性正像任何事物一样，乃是现世中的一桩事实，所以没有把握说它是持久不变的。如果康德没有错，那便可能会发生这样的事，明天我们的本性将要大大地改变，以至于 2 加 2 会等于 5。这种可能性他似乎不曾想到过，但是它却把他对于算术命题所迫切希望证明的那种确切性和普遍性完全摧毁了。固然，这种可能性和康德派的见解是不一致的，

康德认为时间本身乃是主体所加诸于现象的一种形式，所以我们实在的自我是不在时间中的，也没有明天。但是，他还是不得不假定各种现象的时间次序乃是决定于种种现象背后那个东西的特点的，就我们论证的实质来说，这一点便已经足够了。

倘使我们的一些算术信念是具有真理的，那么不问我们思考它们或不思考它们，它们必然可以同样地应用到事物上，只要稍加思索，就可以明确这一点。两个物体加上另两个物体必然一共是四个物体，即使物体是不能经验的。我们这样断言，当然是因为它属于我们说 2 加 2 等于 4 时所意谓的范围之内。它的真理就和断言两种现象加上另两种现象等于四种现象一样是不容置疑的。因此，康德的答案就不恰当地限制了先验的命题的范围，此外，他想说明它们的确切可靠性的尝试也已经失败了。

且不谈康德所提出的特别学说；在哲学家们中间，现在有一种最流行的见解，即把一切先验的都认为在某种意义上是心灵的，这是因为与其说它和外界事实有关，毋宁说和我们所必须采用的思维方式有关。在前一章 里，我们已经提到了通常称为“ 思维律 ”的三条原则。过去这样定名是很自然的。但是，现在却有确凿的理由说这个名称是错了。

让我们举矛盾律为例。这条定律通常陈述的形式是 “ 任何东西不能既是又不是 ”。它所表达的是这样一个事实：没有一件事物能够同时具有一种特定性质而又不具有这种性质。

因此，譬如说，倘使有一棵树是山毛榉，那它就不可能又不是山毛榉；倘使我的桌子是长方形的，它就不可能同时又不是长方形的，如此等等。

其所以很自然地把这个原则称为思维律，原因就是：我们是凭着思维而不是凭着对外界的观察相信它的必然真理的。当我们看见了一棵树是山毛榉的时候，我们无须再去看一看它才能确定它是否不是一棵山毛榉；只凭思维我们就可以知道这是不可能的。虽然如此，矛盾律是一条思维律这个结论还是错误的。当我们相信矛盾律的时候，我们所相信的并非是心灵生来就必然相信矛盾律。这种信念乃是心灵反省的一个后果，心灵已预先给定了对矛盾律的信念。对于矛盾律的这种信念是对于事物的一种信念，而不只是对于思想的一种信念。它并不是这样一个信念：倘使我认为一棵树是山毛榉，我便不能同时又认为它不是一棵山毛榉；它乃是这样一个信念：如果一棵树是山毛榉，它便同时不可能又不是一棵山毛榉。因此，矛盾律是说明事物的，不只是说明思想的。而且，虽然对于矛盾律的信念乃是一种思想，但是矛盾律本身却不是一种思想，而是有关世上种种事物的一个事实。我们在相信矛盾律时所相信的这一切，倘使它对世上种种事物并不适用，那么即令我们强行把它想成为真确的，还是挽救不了矛盾律的虚妄。这就说明这个规律并不是一条思维律。

有一个类似的论证，也可以适用于任何其他先验的判断上。当我们判断 2 加 2 等于 4 的时候，我们并不是对于我们的思想作出一个判断，我们所判断的乃是所有实际的或可能的对对成双。固然，我们的心灵是生成相信 2 加 2 等于 4 的。但是，在我们断言 2 加 2 等于 4 的时候，我们所着重要说的并不是这一事实。没有一件有关我们心灵本质的事实能够使 2 加 2 等于 4 成为真确的。因此，我们先验的知识只要不是错误的，便不仅是论及我们心灵本质的知识，而且也必定适用于宇宙所包罗的一切，不论是心灵的、或者是非心灵的东西。

事实似乎是：我们一切先验的知识都是和各种实体有关的，但确切地说，不论在心灵的世界里或在物质的世界里，这些实体都是不存在的。这些实体可以名之为非实物名词；我们有着性质和关系这样的实体。譬如说，假定我在我的房间里。我存在着，我的房间也存在着；但是："在……里"(in)也存在着吗？然而，"在……里"这个词显然是有意义的，它指出我和我的房间之间具有一种关系。这种关系是某种东西，虽然我们不能以我和我的房间是存在着的那种意义来说它存在着。"在……里"这种关系是我们都能够思考和了解的东西，因为倘使我们不了解它，我们就不能了解"我在我的房间里"这句话的意义了。许多追随康德的哲学家都认为，关系乃是心灵的行为，事物本身并不具有关系，各种关系之所以产生是由于。动灵在一次思考行为中把各种事物带到了一起，并判断这些关系就是事物所具有的。

然而，这种见解和我们已往所竭力反对康德的那些见解类似。看来这是很明白易晓的："我在我的房间里"这个命题的真理并不是由思想所产生出来的。一个蠼螋在我房间里，这也可能是真确的，即使我、或者这个蠼螋、或者任何别人，都未察觉这个真理；因为这个真理只涉及到蠼螋和房间，而并不依赖于任何别的东西。因此，各种关系都应当放在一个既非心灵又非物质的世界里，关于这一点，我们在下一章　里便会更加充分地明了。这个世界对于哲学是极其重要的，尤其对于一些有关先验的知识的问题。关于它的性质和我们已经讨论过的那些与之有关的问题，我们将在下一章　里继续加以发挥。

第九章　共相的世界

在上一章　结束的时候，我们已经明了"关系"之类的实体似乎是存在的，只是它们存在的方式和物理的客体是不同的，也和心灵和感觉材料不同。在本章里，我们必须考虑这种存在的性质是什么，也要考虑哪种客体具有这类存在。我们先从后一个问题开始。

我们现在所谈的是一个很古老的问题，因为那还是柏拉图把它带到哲学里来的。柏拉图的"理念说"就是解答这个问题的一个尝试，就我的意见看来，他所作的至今还是一个最成功的尝试。以下所要提出的，大部分是柏拉图的理论。只是由于时代的进步而作了一些必要的修正罢了。

对于柏拉图来说，这个问题发生的方式大概是这样的。让我们来考虑一下像"公道"这个概念。倘使我们 e 付什么是公道，很自然地我们便会从这种、那种或者别种公道的行为来进行考虑，目的是要发现它们究竟有什么共同之处。它们必然会在某种意义上都有在一切公道的事物里存在着而别种事物中所没有的一种共同的性质，这种共同的性质（公道的行为就是由于它而成其为公道的）便是公道的本身、是纯粹的本质，它和日常生活中的一些事实混合起来就产生无数的公道行为。任何别的词，譬如说"白"，也同样可以适用在共同的事实上。这个词所以能够适用于许多特殊的事物，是因为这些事物都具有一种共同的性质或者本质，这种纯粹的本质就是柏拉图所称的"理念"战者"形式"。（切不可认为柏拉图所谓的"理念"是存在于心灵

之内的，虽然它们可以被心灵所理解。）公道这个“理念”并不等于任何公道的事物：它是一种不属于特殊事物的东西，但却为特殊的事物所共有。因为它不是特殊的，所以它本身便不能存在于感觉世界之中。并且它也不像感觉的事物那样变化无常；它本身是永恒不变的、不朽的。

于是，柏拉图就达到了比普通的感觉世界格外真实的一个超感觉的世界，也就是不变的理念世界，唯有它才提供给感觉世界一切属于它的实在之一副淡淡的映像。对于柏拉图来说，真正实在的世界就是理念的世界。因为不论我们想要谈论感觉世界中的什么事物，我们只能说它们分享有这样那样的理念才行，那理念才构成为它们的特点。因此，这就很容易流于神秘主义。我们可以期望在一种神秘的启示中能够像看见感觉的客体那样也看见理念；我们也可以想象理念存在于天上。以上这些神秘的发挥原是很自然的，但是这种学说的基础却是合于逻辑的。正因它在基础上是合于逻辑的，我们才必须对它加以考虑。

年深日久，“理念”这个名词已经获得了许许多多不相干的联系，所以把它用于柏拉图的“理念”上的时候，很容易造成误解。因此，我们便不用“理念”而用“共相”这个词来阐述柏拉图的意见。柏拉图所说的这种东西，其本质就在于它是和那些在感觉中所给定的特殊的东西对立的。凡是在感觉中所给定的东西，或和感觉中所给定的东西同性质的东西，我们就说它是一个特殊的东西；与此相反，一个共相则是那种能为许多特殊的东西所分享的、并且是具有这样一些特性的东西，这些特性，我们上面看到，就把公道和种种公道的行为、白和种种白的东西区别开来。

我们研究普通的词就会发现：大体上特殊名称代表殊相，而其他名词、形容词、前置词、动词则代表共相。代名词代表殊相，但是意义并不明确：唯有从上下文或者从语言环境中我们才能知道它们所代表的是哪个殊相。“现在”这个词代表一个殊相，亦即代表目前这一时刻；但是它也像代名词一样是一个模棱两可的殊相，因为“目前”是永远在变化的。

因此可以看出，一个句子至少也要有一个表示共相的词才能组成。像“我喜欢这个”这样的陈述，最近似于上述的说法。但是，就在这里，“喜欢”一词也表示一个共相，因为我还可以喜欢别的东西，别的人也可以喜欢一些东西。因此，所有的真理都涉及到共相，而所有有关真理的知识也都涉及到对于共相的认识。

因为字典中的词几乎都是代表共相的，所以这就很奇怪了：为什么除了学哲学的人之外，竟没有人理解像共相这种实体的存在呢？我们自然不大琢磨句子里那些不代表殊相的词；倘使我们不得不琢磨一个代表共相的词，我们就很自然地把它想成为代表某个以共相出现的殊相。譬如说，当我们听说“查理一世的头被砍下来了”的时候，我们会极自然地只想到查理一世、查理一世的头和砍他的头的动作，这些都是殊相；我们自然不会琢磨“头”这个词或“砍”这个词是什么意思，这两个词都是共相。我们觉得这类词都是不完全的、不具体的。仿佛它们需要有个范围才好办。因此，我们就未免完全忽略了这类共相的词，直到研究哲学时，我们才不得不注意它们。

大体上我们可以说，即使在哲学家们中间，往往也只是那些称为形容词或名词的共相才被人认识到，而那些称为动词和前置词的共相往往都为人忽略了。这种疏忽对于哲学起过很大的影响；从斯宾诺莎以来，大部分形而上学都被这种疏忽所决定，这样说是并不过分的。情形大致是这样：一般地

说，形容词和名词所表达的是单个事物的品质或性质，而前置词和动词却倾向于表达两件或两件以上事物的关系。因此，对于前置词和动词的疏忽就造成了这种信念：前置词可以看作是归因于一件单个事物的性质，而不是表达两件或两件以上事物的关系。因此，过去曾以为：归根结底，不可能有事物之间的关系这种实体的存在。所以，宇宙中只有一个东西也好，有许多东西也好，它们总归不可能以任何方式相互发生作用，因为任何种相互作用都会是一种关系，而关系是不可能存在的。

上述第一种见解是斯宾诺莎所首倡的，而今天也还是布莱德雷先生和许多别位哲学家们所坚持的，叫做一元论。第二种见解是莱布尼兹所首倡的（如今已经不很流行），叫做单子论，因为每一件隔绝的东西都叫做一个单子。这两种相对立的哲学尽管是有趣的，但是照我的意见看来，它们都过分注意了某一类共相，也就是说，过分注意形容词和名词所表现的共相，而不曾适当注意动词和前置词所表现的共相。

就事实而论，倘使有人很想完全否认有共相这种东西存在的话，我们就会发觉，我们并不能严格证明有诸如性质之类的实体存在，也就是说，不能证明有形容词和名词所表现的共相存在；但是我们却能够证明关系必然存在，也就是说，能够证明一般由动词和前置词所表现的共相存在。让我们举共相白为例来说明。倘使我们相信有“白”这样一个共相，我们就说东西所以是白的，是因为它们具有白的性质。然而这种见解曾被贝克莱和休漠所竭力否认，后来的经验主义者在这方面都步他们后尘。他们否认这种见解时所采取的形式是不承认有“抽象观念”存在。他们说，当我们要思考“白”的时候，我们就在心灵中形成了一个殊相，一个白东西的形象，并且对于这个殊相加以推敲，同时注意不要演绎出任何在它身上是真确的而在其他白东西上却又非同样真确的东西。如果把这作为说明我们实际的思考过程，毫无问题，这大致是正确的。例如，在几何学中，当我们希望证明一切三角形所具有的某种东西时，我们就画一个特殊的三角形来推敲，同时又注意不要利用它和任何别的三角形所并不分享的特点。初学者为了避免错误起见，往往觉得画上几个三角形才能有所帮助，而且尽量画得彼此不同，以便肯定他的推理可以同样适用于所有的三角形。然而，一旦我们自问怎样可以知道一件东西是白的、或者是一个三角形时，困难就立刻出现了。倘使我们希望避免用共相白和三角形，我们就得选择一块特殊的白或者一个特殊的三角形，而且要说，任何东西只要和我们所选择出来的这个特殊品正好相似，那它就是白的，或者就是一个三角形。但是这时所需要的相似，也还必须是一个共相。因为白的东西有许许多多，所以这种相似就必须在许多成对的白色东西之间成立；而这正是一个共相的特点。说每对之间有不同的相似，这毫无用处；因为，如果这样，我们就必须说这些相似之处都是彼此相似的，因此最后我们还是不得不承认相似是一个共相。所以相似的关系就必须是一个真实的共相。既然已经不得不承认这种共相，我们觉得就不值得再去创造一些困难的和讲不通的学说来避免承认像是“白”和“三角形”这样的共相了。

贝克莱和休漠之所以未能觉察到对于他们否认“抽象观念”所提出来的这种反驳，是因为他们像他们的对手一样，只是想到了性质问题，而完全忽略了关系也是共相。因此，理性主义者反对经验主义者似乎在另一点上又正确了，虽说由于忽略了或者否认了关系的存在，他们所演绎出来的（只能这样说）可能比经验主义者所演绎出来的更加错误。

现在既然已经明了必然有共相这样的实体，下一点要证明的就是：它们的存在不只是精神的。这意思是说：不论它们的存在属于哪种，它们的存在并不有赖于被思维，也不有赖于以何方式为心灵所觉察。我们在结束上章的时候已经接触到了这个问题，但是现在需要更加充分地来研究共相属于哪种存在。

让我们来考虑“爱丁堡是在伦敦以北”这个命题。在这里有一种属于两个地方之间的关系，而且这种关系的存续并不有赖于我们对它的认识；这一点是极其浅显明了的。

当我们知道爱丁堡是在伦敦以北时，我们便知道了一件和爱丁堡及伦敦有关的事情：我们知道了这个命题并不就使这个命题成为真理，恰恰相反，我们只是了解到一件早在我们知道它以前就已经在那儿存在的事实。纵使没有一个人知道南北，纵使宇宙之中没有。

动灵存在，爱丁堡所占的那块地面一定是在伦敦所占的那块地面以北。当然，有许多哲学家可以用贝克莱或康德的理由来否认这一点。但是我们已经考虑过这些理由，认为它们都是无效的。因此，现在我们可以认定这是真确的：在爱丁堡是在伦敦以北这件事实之中，并没有精神的东西作为先决条件。但是这件事实却涉及到“在……以北”这个关系，而“在……以北”是一个共相；倘使“在……以北”这个关系（它是事实的一个组成部分）的确涉及到精神上的东西，那便不可能不是整个事实也涉及到精神上的东西。

因此，我们就必须承认：关系就像它所涉及的那些项目一样，并不是有赖于我们的思考而存在的，它属于思想所能理解而不能创造的那个独立世界。

然而这个结论又遇到了这一困难：“在……以北”这个关系，看来并不是在爱丁堡和伦敦存在那种意义上存在的。如果我们问：“这种关系在什么地方和什么时候存在呢？”答案就应当是“任何时间任何地点都不存在”。没有一个地方，也没有一个时间，我们可以找到“在……之北”这种关系。它在爱丁堡不比在伦敦存在的多些，因为它是联系这两个地方的，不偏不倚地居于它们中间。我们也不能说它在某个特殊时间存在着。每样能被感官或内省所理解的事物，都是在某一特殊时间存在的。因此，“在……之北”这种关系根本和上述的一类事物不同，它既不在空间之中也不在时间之中，它既非物质的也非精神的；然而，它却是某种东西。

主要因为共相所具有的乃是这种奇异的存在，所以许多人才把共相看成是属于精神的。我们可以想到一个共相，而且这时我们的思考行为正像任何其他精神行为一样，它的存在也是普通意义上所说的存在。譬如说，假定我们现在思考“白”，那么，在一种意义上，可以说“白”是“在我们的心灵里”。在这里，我们又遇到了第四章　中讨论贝克莱时所提到的那个暧昧不明的问题。严格说来，在我们心灵中的并不是“白”，而是思考白的那个行为。我们同时也注意到，在“观念”这个词中也有互相纠缠、暧昧不明的情况，它在这里也是造成混乱的原因。就“白”这个词的一种意义来说，也就是就它是指一种思考行为的客体而言，“白”乃是一个“观念”。因此，倘使不注意提防以上所提到的那种暧昧不明的情况，我们可能就把“白”认作是另一种意义上的一个“观念”了，也就是把它认作是一桩思考行为；这样，我们就要把“白”认为是精神的了。

但是在这样想的时候，我们便剥夺了它的共相性的基本性质。一个人

的思考行为和旁人的思考行为必然不是同一回事；一个人在某个时间的思考行为也必然和他在别个时间的思考行为不是同一。因此，如果“白”是和客体相对立的思想，那么不同的两个人就不能对它加以思考了，同一个人也就不能把它思考两遍。种种对于“白”的不同的思想所共有的乃是它们的客体，而这个客体和所有这些思想并不相同。因此，共相不是思想，尽管它们是在作为思想的客体的时候才为人所认识。

我们将会发现，只有事物在时间之内的时候，也就是说，只有在我们能够指出它们存在的时间的时候（这并不排除事物永久存在的可能），我们才容易断言它们是存在着。

因此，思想和感情、心灵和物质客体，都是存在的。但是共相并不是在这种意义上存在着；我们要说，它们是永存的，或者说，它们具有着实在，在这里，“实在”是超时间的，和“存在”相对立。因此，共相的世界也可以说就是实在的世界。实在的世界是永远不变的、严格的、确切的，对于数学家、逻辑学者、形而上学体系建立者和所有爱好完美胜于爱好生命的人们，它是可喜可悦的。存在的世界则转瞬即逝、模糊不清，没有确定的界限、没有任何明显的计划或安排；但是它却包罗着所有的思想和感情，所有的感觉材料和所有的物质客体：林林总总、有益而又有害、可以影响人生观世价值的事物。

根据我们的性情，我们现在情愿对于这两个世界先沉思一下。我们所不情愿选择的那个世界大概就是我们所情愿选择的这个世界的淡淡的影子，不论就哪种意义来说，它几乎都是不值得视为真实的。但是事实上，这两个世界都要求我们同等地注意，两者都是实在的，对于形而上学者都同样重要。不错，我们一旦把这两个世界加以区别，就必须考虑它们的关系了。

但是首先我们应当考虑我们对于共相所具有的知识。在下一章　里我们将要加以考虑，我们觉得这可以解决先验的知识问题；解决了这个问题之后，再开始研究共相。

第十章　论我们关于共相的知识

一个人在一定时间所具有的知识中，关于共相的知识正像关于殊相的知识那样，也可以分为这样几种：凭亲身认识而来的，只凭描述而来的，既不凭认识也不凭描述而来的。

让我们先考虑由认识而来的共相知识。首先，显然我们都认识像白、红、黑、甜、酸、大声、硬等等共相，也就．是说，认识感觉材料中所证实的那些性质。当我们看见一块白东西的时候，最初我们所认识的是这块特殊的东西；但是看见许多块白东西以后，我们便毫不费力地学会了把它们共同具有的那个“白”抽象出来；在学着这样做的时候，我们就体会到怎样去认识“白”了。类似的步骤也可以使我们认识这类的其他共相。这一类共相可以称作“可感的性质”。它们和别类共相比较起来，可以说不需多少抽象能力就能够被人了解，而它们比别的共相仿佛更少脱离殊相。

我们接下去就讨论关系问题。最容易了解的关系就是一个复杂的感觉

材料各部分之间的关系。比如说，我一眼就可以看见我正用来写字的这页纸张；所以这一整页纸就包括在一个感觉材料之内。但是我觉察到这页的某几部分是在别的几部分的左边，有几部分是在别的几部分的上边。就这件事例而论，抽象过程似乎是这样进行的：我连续看见许多感觉材料，其中一部分在另一部分左边；我觉得就像在各个不同的白东西中一样，所有这些感觉材料也有一种共同的东西；通过抽象过程，我发觉它们所共有的乃是部分与部分之间的一定关系，也就是我称之“居于左边”的那种关系。我就以这种方式逐渐认识了共相的关系。

根据同样的方式，我也逐渐觉察到时间的先后关系。假定我听见一套钟的和声：当最后一座钟的和声响起的时候，我还能在我的心灵之前保留着整个的和声，而且我也能觉察到较早的钟声比较晚的钟声光来。在记忆方面，我也觉得我现在所记忆的一切都在现在之前。不论根据上述的哪一点，我都能够抽象出先和后的共相关系，就像我曾抽象出“居于左边”的共相关系一样。因此，时间关系和空间关系一样，也在我们所认识的那些关系之内。

又有一种关系，也是我们以极其类似的方式认识的，那就是相似关系。假使我同时看见两种深浅不同的绿色，那么我便能看出它们是彼此相似的；倘使我同时又看见一种红色，我便能看出，两种绿色彼此之间比其对红色来更为相似。我就以这种方式认识了共相的相似，或说相似性。

在共相和共相之间就像在殊相和殊相之间一样，有些关系是我们可以直接察觉的。

我们刚刚已经看到，我们能够察觉出深浅绿色之间的相似大于红与绿之间的相似。在这里，我们所讨论的是存在于两种关系之间的关系，就是“大于”这个关系。我们对于这类关系所具有的知识，虽然所需要的抽象能力比察觉感觉材料的性质时要大一些，但是，它仿佛也一样是直接的，（至少在一些事例里）也同样是无可怀疑的。所以对于共相，正和对于感觉材料一样，我们也有直接的知识。

现在再回到先验的知识这个问题上来，这是我们开始考虑共相时所留下的一个未决问题；我们发觉，现在我们来处理这个问题要比以前更使人感到满意。让我们再回过头来谈“2＋2=4”这个命题。由于我们所已经谈过的，很显然，这个命题所陈述的是共相“2”和共相“4”之间的一种关系。这就提示了一个我们所企图确定的命题来；那就是：一切先验的知识都只处理共相之间的关系。这个命题极为重要，大可解决我们过去有关先验知识方面的种种困难。

乍看上去，使我们的命题显得似乎并不真确的唯—一件事例便是，当一个先验的命题陈述说一切同类的殊相都属于别一类，或者是（结果是同样的）一切具有某一性质的殊相也具有别种性质的时候。在这种情况中，仿佛我们所讨论的就不是这种性质，而是具有这种性质的每一个殊相了。“2＋2=4”这个命题其实是个很恰当的例子，因为它可以用“任何 2 加上任何其他的 2 等于 4”的形式来陈述，也可以用“任何两双的撮合就是 4”的形式来陈述。倘使我们能够指出这两种陈述所处理的其实都是共相的话，那么我们的命题便可以看作是得到了证明。

要发现～个命题所处理的是什么，有一个方法就是自问；即我们必须都了解些什么词，——换句话说，我们必须认识哪些客体，——然后才能明了命题的意义。我们一旦明了命题是什么意思以后，哪怕我们还不知道它究

竟是真确的还是虚妄的，显然我们还是可以对命题所真正处理的一切有所认识的。由于利用这种验证，就出现了这样一个事实：许多命题看来原是有关殊相的，其实却只是有关共相的。以“2＋2=4”这个特别事例而论，虽然我们把它解释成“任何两双的撮合都是个”，但是显然可见，我们还是能够明白这个命题，也就是说，我们一明白了“撮合”、“2”和“4”是什么意思，我们就明白它所断言的是什么了。我们完全无须知道世界上所有的成双成对：倘若真有这个必要的话，显然我们便永远也不会明白这个命题了，因为成双成对是不计其数的，我们不可能一一知道。因此，虽然我们一般陈述中所意味的是对特殊的成双成对的陈述，但是我们一经知道确有这样特殊的成双成对以后，它本身便不是断言、也不是意味着有像这类特殊的成双成对了。因此，对于任何实际上的特殊的双，它并未能作出任何陈述来。

这个陈述中所讲的只是共相的“双”，而不是这一双或那一双。

所以，“2＋2=4”这个陈述所处理的就完全是共相，因此不论谁都可以知道它，只要他认识有关的那些共相，并能觉察到陈述中所断言的那些共相之间的关系。有的时候，我们有能力可以觉察到像共相之间的那类关系，因此，有时对于算术上和逻辑上那些普遍的先验的命题也便有能力知道。必须把这种情况当作是一件事实来看，这是我们对于知识反省时发现的。以前我们考虑到这类知识的时候，对于它似乎竟可以预测经验和控制经验，我们感觉到它很神秘。而现在我们了解到，这一点原是一个错误。关于任何可经验的事物，没有一件事实是不依靠经验就能为人认知的。我们先验地知道两件东西加上另两件东西一共是四件东西，但是我们并不先验地知道：倘使布朗和琼斯是两个人，罗宾森和史密斯是两个人，那末布朗、琼斯、罗宾森和史密斯在一起就是四个人。理由是这个命题根本就不可能被理解，除非我们知道有布朗、琼斯。罗宾森和史密斯这些人，而关于他们，我们只是由于经验才能知道。因此，虽然我们的普遍命题是先验的，但是它在应用到实际的殊相上就涉及到经验了，所以也就含有经验的因素。这样，就可以看出：在我们先验的知识里，那看上去是神秘的东西，原来是基于一种错误。

倘使把我们真确的先验判断，来和像“凡人皆有死”这种经验的概括加以对比，便会使这一点更加明白。在这里，跟过去一样，我们一经明了它所涉及的人和必死的这种共相时，就能了解这个命题是什么意义。显然并不必须对于整个人类先有对个人的认识，才可以了解我们命题的意义。因此，先验的普遍命题和经验的概括，它们之间的区别并不是在命题的意义之中，而是在命题的证据的性质之中。以可经验的事例而论，这种证据就存在于特殊的事例里。我们所以相信所有的人都是必死的，是因为我们知道有无数人死了的事例，而没有一个人活过某个一定的年龄。我们不相信它是因为我们看出了在共相的人和共相的有死的之间有一种联系。不错，倘使生理学能够在承认支配活体的普遍规律条件下，证明了活的有机体没有能永远存活下去的，从而表明在人和必死之间有一种联系的话，这就可以使我们不必诉诸于人死的个别事例来断言我们的命题了。但是，这只意味着我们的概括是包罗在一个更广泛的概括之中的，它的证据尽管外延较大，但还是属于同类的。科学的进步经常产生这类小前提，因此，对于科学上的概括它就提供了日益宽泛的归纳基础。但是，这虽然使得确切可靠的程度大一些，然而它所提供的性质并没有差异：基本的根据还是归纳的，也就是从事例而来的，而不是先验的，不是和属于逻辑与算术中那种共相有关的。

谈到先验的普遍命题，有相反的两点应当注意。第一点是，倘使许多特殊事例为已知，那就可以用归纳法从第一个事例得到我们的普遍命题，而共相之间的关系则是只到了后来才能觉察。譬如，我们都知道：倘使我们从一个三角形的三对边作三条垂直线，则这三条垂直线必然交于一点。很可能首先引导我们得出这个命题的就是：在许多事例中曾经实际画过一些垂直线，发现它们总是交于一点；这种经验可能就引导我们去寻找普遍的证据，结果我们就找到了它。这种情形，在数学家们的经验中是屡见不鲜的。

另一点就更为有趣，在哲学上也更为重要：那就是，有时候我们可以知道一个普遍命题，但是关于这个命题的事例却一个也不知道。下列情形可以为例：我们都知道任何两个数可以相乘，所得的第三个数叫作乘积。我们也都知道：一切乘积小于 100 的两个整数都已经乘出，乘积的值都列在九九表内。但是，我们又都知道，整数是无限的，而人类所思考过的或将来所要思考的，只不过是整数中有限的成双成对而已。所以结果是，人类所从未思考过。也永远不会加以思考的成对的整数比比皆是；其乘积都在 100 以上。

因此，我们就得到这个命题：“人类所从未思考过、将来也永远不会思考的两个整数的一切乘积，都在 100 以上。”这里这个普遍命题的正确性是无可否认的，然而就它的性质而论，我们却永远也举不出一件事例来；因为我们所想到的任何两个数都被排除在这个命题的各项之外。

关于那些不能举例说明的普遍命题的认知问题。人们往往否认有这种可能性，因为谁都觉察不出对于这类命题的知识，而所需要的又只是共相关系的知识，而并木需要任何有关我们所说的共相事例的知识。但是这类普遍命题的知识，对于大部分一般公认为应当知道的东西，却是十分重要的。例如，我们已经在前几章里看到，和感觉材料相对立的物体只是由推论得出来的，而不是我们所认识的东西。因此，我们便永远不能认识像“这是一个物体”这种形式的命题，在这里，“这”指的是直接认识的事物。其结果便是：我们一切有关物体的知识都是不能举出实例证明的。我们可以举出有关感觉材料的实例，但是我们却举不出实际的物体的事例。因此，我们对于物体所具的知识，就全盘有赖于那种举不出实例证明的普遍知识的可能上。这也同样可以适用于我们对于别人心灵的知识上，或者适用于我们认识之中无例可举的任何别类事物的知识上。

现在我们就可以综观一下我们知识的各种来源，因为它们已经在我们的分析之中出现了。首先，我们应当区别对于事物的知识和对于真理的知识。每种知识都可以分作两类，一类是直接的，一类是派生的。对于事物的直接知识，我们称之为认识的，根据所认识的事物而言，它包括两种，即殊相的和其相的。在殊相的知识之中，我们所认识的是感觉材料，（大概）也还有我们自己。在共相的知识之中，似乎没有一条原则可以使我们据之以判断哪样是可以凭借认识知道的。但是有一点却很明了，我们能够从认识而知道的东西乃是感性的性质、空间时间关系、相似关系和逻辑方面的某些抽象的共相。

对于事物所具有的派生的知识，我们称之为描述的知识，它永远包括对于某种东西的认识和真理的知识。我们所具有的直接的真理知识可以称作直观的知识，由直观而认识的真理可以称作自明的真理。在这类真理之中，也包括那些只陈述感官所提供的真理、逻辑和算术方面的某些抽象原则以及伦理方面的一些命题（虽然确切性较差）。我们所具有的派生的真理知识包

括有从自明的真理所能演绎出的每一样东西，那些都是由于使用演绎法的自明原则可以演绎出来的。

倘使以上的叙述是正确的，那么我们所具有的一切真理的知识便都有赖于我们的直观知识了。因此，很像最初我们考虑认识的知识的性质和范围那样，现在考虑直观知识的性质和范围也成了一件重要的事。但是真理的知识却提出了一个更进一步的问题，那就是错误的问题，这是事物的知识所没有提出的。我们的信念有些是错误的，因此就必须考虑究竟如何能够把知识和错误区别开来。这个问题的发生并木涉及认识的知识，其理由是，不论认识的客体是什么，即使是在梦中或在幻觉中认识的，只要我们不超出直接客体的范围之外，就不涉及到错误。只有在我们把直接客体，也就是把感觉材料，看成为某种物体的标志时候，错误才会发生。因此，和真理的知识有关的问题，就要比那些和事物的知识有关的问题更困难一些。现在就让我们把直观判断的性质及其范围作为有关真理知识的第一个问题来研究。

第十一章　论直观的知识

我们有一个共同的印象，即认为我们所相信的东西样样都应当是可以证明的，或至少可以表明其或然性是很高的。许多人都觉得，一种没有理由可加以说明的信仰就是不合理的信仰。大体说来，这种见解是正确的。差不多我们的一切信仰，如其不是从那些可以看作是说明这些信仰的其他信仰推论出来的，就是能够从它们推论出来的。不过，推论的理由通常却被人忘记了，或者从来就不曾有意识地被我们想到过。譬如说，有什么理由可以假定我们现在所要吃的东西不会变成毒物呢？我们中间自问过这个问题的人可谓寥寥无几。但是我们觉得，倘使有人如此请问，我们总能找出完全恰当的理由回答，哪怕当时并没有现成的理由。我们这样相信，通常都证明是合理的。

但是让我们试想某位喜欢坚持己见的苏格拉底，任凭我们向他拿出什么理由来，他总是继续要求用另一个理由来说明这个理由。像这样追究下去，大概不会很久，迟早我们总要被逼到这样一步：我们再也找不出一个更进一步的理由，而且几乎可以肯定，在理论上甚至也不可能再发现进一步的理由了。从日常生活的普通信念出发，我们可以从一点到另一点节节被迫后退，一直达到某项普遍原则或者一个原则的某一事例为止，这个原则看上去是光辉透亮地自明的，它本身不可能再从任何更自明的东西推论出来了。

就大多数日常生活问题而言，比如我们的食品是否真的富于营养而不含毒，都可以使我们向后追究到我们已经在第六章　中讨论过的归纳法原则。但是从归纳法原则再向后追究过去，似乎便没有倒退的余地了。这个原则本身是我们推理时所经常使用的，有时是有意识地、有时是无意识地。但是，一切推理只要是从比较简单的自明原则出发，便不能导致我们以归纳法原则作为它的结论。对于其他逻辑原则也是如此。逻辑原则的真理对于我们是自明的，我们在解释证验的时候要用它。但是它们本身（或者说至少其中有些）是不能证验的。

虽然如此，自明性并不只限于那些不能证明的普遍原则才有。许多逻

辑原则一经承认之后，其余的也便可以从它们演绎出来；但是所演绎出来的命题却往往和那些没有证据的假设命题是一样地自明。不仅如此，一切算术命题也都能够从逻辑的普遍原则演绎出来，像“2＋2=4”这样简单的算术命题更是和逻辑原则一样自明的。

有些伦理原则（诸如“我们应当追求美好的事物”）看来也是自明的，尽管它们大有争论的余地。

应当注意的是，就一切普遍原则的情况而论，处理熟悉事物的特殊事例总比普遍原则更加明显。譬如，矛盾律是说：没有一件事物能同时具有某种性质而又不具有该种性质。一了解这条规律，就会知道它是显然的。但是，例如说我们所看见的一朵特殊的玫瑰花木能同时是红的而又不是红的，便不是如此之显然了。（当然很可能，玫瑰花某几部分是红的，而别的几部分又不是红的，再不然，玫瑰花也可能是粉红色的，而我们简直不知道是否可以把这种颜色称为红的；但是在前一种情形中，玫瑰花分明并不整个都是红的，在后一种情形中，我们只要按照“红”的精确定义判断，我们的答案在理论上便可以立刻确定。）通常我们是通过特殊事例才能明了普遍原则。不需要事例的帮助便能随时把握普遍原则的，这是只有习惯于处理抽象的人们才能做得到的。

除了普遍原则之外，其他自明的真理都是直接从感觉得来的。我们把这类真理叫作“知觉的真理”，把表达它们的判断称作“知觉的判断”。但是在这里，就需要相当的慎重才能够获得自明真理的精确性质。实际的感觉材料既不是真确的，也不是虚妄的。

比如说，我们看见的某一块特殊的颜色的确是存在着：这并不是一个真确或虚妄的问题。

的确是有这样的一块，的确是它有一定的形状和一定程度的光泽，的确它的周围被几种别的颜色环绕着。但是，这一块的本身，像感觉世界中任何其他的事物一样，和那些真确的事物或者虚妄的事物根本就不属于同一类，因此，说它是真确的，并不恰当。这样说来，不论从我们感官所获得的是什么自明的真理，它们必然跟从感官所得来的感觉材料不同。

自明的知觉真理似乎共有两种，虽然分析到最后它们可能会合在一起。第一种仅仅断言感觉材料的存在而不加任何分析。我们看见了一块红色，我们便判断说“有如此如彼的一块红色”，或者更严格地说“它就在那里”；这是一种直观的知觉判断。当感觉的客体很复杂，我们把它提出来加以某种程度的分析的时候，就产生了第二种知觉判断。

比如说，倘使我们看见了一块圆形的红色，我们便会判断说，“那块红色是圆形的”。

这又是一个知觉判断，但是它和上述那个知觉判断在性质上不同。在这个判断中，我们的单一的感觉材料具有颜色又具有形状：颜色是红的，形状是圆的。我们的判断是先把这个材料分为颜色和形状，然后凭借红色是圆形的这一陈述又把它们结合到一道。这类判断的另一个实例是：“这个在那个的右边”，其中“这个”和“那个”可以看出是同时被看到的。在这种判断中，感觉材料所包含的各个成分是彼此相关的，我们所下的判断就是断言这些成分有这种关系。

另一类直观的判断则是记忆的判断，它和感觉的判断类似，但却又完全不同。由于一个人对于客体的记忆很容易同时对于这个客体还有个映象，

而映象并不是记忆的组成部分，所以关于记忆的性质就有混淆的危险。只要注意到映象是当前的，而又知道所记忆的是属于过去的，那么便很容易看清这一点。不仅如此，我们确实能够把我们的映象和记起的客体作出相当程度的比较，因此我们便往往可以知道在相当广阔的范围之内，我们的映象能准确到什么程度。但是，如果客体不是和映象相对立，如果客体不是在我们的心灵之前的某处，便不可能这样比较，也不可能这样认识了。因此，构成记忆的要素并不是映象，而是在心灵之前直接有着一个被认为是属于过去的客体。记忆的事实如果不是就这种意义而言，我们便不会知道曾经有过一个过去，我们对于“过去”这个词所了解的也便不至于比一个天生盲人对于“光”这个词所了解得更多。因此，就必然是有着记忆上的直观判断，而且我们有关过去的一切知识根本上都是依赖于它们的。

虽然如此，记忆的这一情况也造成了疑难，因为它是非常之引入迷途的，因而使人对于一般直观的判断产生了怀疑。这种疑难非同小可。但是，首先让我们尽量缩小它的范围。概括地说，经验愈鲜明、时间又愈接近的，那么记忆的可靠性也就愈大。如果隔壁房屋在半分钟之前遭了雷击，那我对于自己所看见的和所听见的一切记忆便都非常可靠，要怀疑究竟有没有打过闪，那简直是荒谬可笑了。鲜明程度较差的经验，只要它们是最近发生的，也是一样可靠而不容怀疑的。我绝对肯定我现在坐的就是半分钟以前坐的那把椅子。回想这一天的时候，我发现有些事情是我完全可以肯定的，有些事情我也差木多可以肯定，还有一些事情在我经过一番思索，追想起种种连带的情况以后也能够加以肯定，但是有些事情我便决不能够肯定了。我完全肯定今天早上我吃过早饭。但是，如果我像哲学家那样对于早饭毫木关心，我就会抱着怀疑的态度了。至于吃早饭时候的谈话，其中有些我可以毫不费力地想起来，有些则需要费一番思索，有些只好存疑，还有些却一点也想不起来了。因此，我所记忆的一切，其自明的程度有着一系列的等级差别，我的记忆的可靠程度和这个等级是相应的。

因此，对于记忆错误的这一疑难问题，第一个解答就是：记忆有着自明性上的次第程度，这种自明性的次第程度和记忆可靠性的次第程度是相应的，在我们记忆中那些新近发生的和记忆鲜明的事件，它的完全可靠性可以达到完全自明的限度。

虽然如此，坚决相信完全虚妄记忆的事例，似乎也有。以这些事例而论，大概真正所记忆的东西（就其直接在心灵之前这种意义而言）并不是所误信的东西，尽管它和所误信的东西有着一般的联系。据传乔治第四常常说他参加过滑铁卢之战，最后终于他自己也就这样相信了。在这种情况中，他所直接记忆的是他自己的重复其词；对于他所断言的那个信念（如果有过）则是由于联想记起来的断言而产生出来的，因此，那并不是一件记忆的真情实况。有些记忆错误的情况大概都可能用这种方式来解决：即严格说来，可以看出它们都不是记忆的真情实况。

关于自明性的一个要点，已经由记忆的情况加以明确了，那就是，自明性是有等级之分的：这并不是一种性质上存不存在的问题，而是一种性质上存在多少的问题，在等级上，它可以从绝对肯定的程度直到几乎不可察觉的微乎其微。知觉的真理和某些逻辑的原则，都具有程度极高的自明性；直接记忆的真理，也有着几乎同等之高的程度，归纳法原则比起某些其他逻辑原则来，自明性较低，比如，比起“一切从真确的前提得出的，必然是真确

的”来，便是如此。记忆所隔的时间越久、越模糊时，自明性也便递次减低；逻辑真理和数学真理变得愈复杂时，它们的自明性也便越低（概略地说）。关于内在的伦理价值或者审美价值所作的判断，可能有些自明性，但是并不多。

在知识论中，自明性的程度很重要，因为既然命题不真确也可以（似乎可能）具有某种程度的自明性，所以就不需要把自明性和真理之间的一切关系通盘放弃，而只需说：遇有冲突时，便应当保留自明性较强的命题而摒弃那自明性不够的命题。

然而根据以上所说明的，似乎非常有可能，在自明性之中结合有两个不同的概念：其中一个概念与最高度的自明性相应，其实也就是真理一贯正确无误的保证；另一个概念是和所有其他自明性程度相应的，因此便不提供无误的保证，只不过是一种或大或小的假定罢了。然而这只是一种提法，现在我们还不能对它作更进一步的发挥。在真理的性质问题解决之后，我们将再回到自明性的问题上来，它与区别知识和错误的问题是有关的。

第十二章　真理和虚妄

我们关于真理的知识是和关于事物的知识不相同的，它有个反面，就是错误。仅就事物而论，我们可以认识它们，也可以不认识它们，但是没有一种肯定的思想状态，我们可以把它描述为是对事物的错误知识；无论如何，只要我们是以认识的知识为限时，情形便是如此。无论我们所认识的是什么，它总归是某种东西：我们可以从我们的认识作出错误的推理，但是认识本身却不可能是靠不住的。因此，谈到认识，便没有二元性。

但是，谈到关于真理的知识便有二元性了。对于虚妄的，我们可以像对真确的是一样地相信。我们知道，在许许多多问题上，不同的人抱有不同的和势不两立的见解：因此，总归有些信念是错误的。既然错误的信念和真确的信念一样地常常被人坚持，所以如何把错误的信念从真确的信念中区别出来，就成了一个难题。在一件已知事例中，如何能够知道我们的信念不是错误的呢？这是一个极其困难的问题，对于这个问题，不可能有完全满意的答案。然而，这里有一个初步问题比较不大困难：即我们所说真确的和虚妄的是什么意义？这个初步问题就是我们本章所要考虑的。

在本章里，我们不问我们如何能够知道一种信念是真确的还是虚妄的，我们只问：一种信念是真确的还是虚妄的这个问题是什么意义。对于这个问题的明确答案，有助于我们对哪些信念是正确的这个问题获得一个解答，但是，目前我们只问“什么是真确的？”“什么是虚妄的？”而不问“哪些信念是真确的？”和“哪些信念是虚妄的？”。把这些不同的问题完全分开来是非常重要的，因为这两者的任何混淆所产生的答案，实际上对任何一个问题都不适用。

倘使我们想要发现真理的性质，便有三点应当注意，任何理论都应当满足这三个必要条件。

（l）我们的真理理论必须是那种承认有它的反面（即虚妄）的理论。

许多哲学家都未能很好地满足这个条件：他们都是根据我们在思想上认为应是真确的东西来构造起理论，于是就极难为虚妄找到一个位置。在这方面，我们的信念理论必须有别于我们的认识理论，因为就认识而论，不必考虑任何反面。

（2）就真理和虚妄的相互关联而言，倘使没有信念，便不可能有虚妄，因而便也不可能有真理；这是显而易见的。倘使我们设想一个纯粹物质的世界，在这个世界里就会没有虚妄的位置，即使其中有可以称为“事实”的一切，但是它不会有真理，这是就真理和虚妄属于同类事物而言。事实上，真理和虚妄是属于信念和陈述的性质：因此，一个纯粹物质的世界就既不包括信念又不包括陈述，所以也就不会包括有真理或虚妄。

（3）但是，正和刚才我们上面所说的相反，应该注意：一种信念是真理还是虚妄，永远有赖于信念本身之外的某种东西而定。如果我相信查理第一死在断头台上，那么我的信念就是真确的，这并不是由于我的信念的任何内在性质，——关于这一点，只凭研究信念，就可以发现，——而是由于两世纪半以前所发生的历史事件。如果我相信查理第一死在他的床上，我的信念就是虚妄的；不管我的信念鲜明程度是如何高或者如何慎重才达到这个结论的，一概阻止不了这个信念之为虚妄，那原因就在于许久以前所发生的事实，而不在于我的信念的任何内在性质。因此，虽然真理和虚妄是信念的某些性质，但是这些性质是依赖于信念对于别种事物的关系，而不是依赖于信仰的任何内在性质。

上述的第三个必要条件，引导我们采取了这种见解，即认为真理存在于信念和事实相符的形式之中；整个说来，这种见解在哲学家中是最普遍的。然而，要发现一种无可反驳的相符形式，决不是一桩容易的事情。一部分就是由于这一点，（一部分也由于觉得：倘使真理存在于思维和思维以外的某种东西的相符之中，那么在已经达到真理时，思维也永远不会知道的），许多哲学家就都想给真理找一个定义，即真理并不存在于与完全在信念之外的某种东西的关系。真理在于一致性的学说曾尽了最大的努力，想要提出这样的定义来。据说，在我们的信念体系中，缺乏一致性就是虚妄的标志。而一个真理的精髓就在于构成为一个圆满的体系，也就是构成为大真理的一部分。

然而，这种看法有一个很大的困难，或者毋宁说，有两个极大的困难。第一个是：我们没有理由来假定只可能有一个一致的信念体系。也许一个小说家用他丰富的想象力，可以为这个世界创造出来一个过去，与我们所知道的完全相合，但是与实在的过去却又完全不同。在科学事实里，往往有两个或两个以上的假说，都可以说明我们对于某一问题所已知的一切事实；虽说在这种情况中，科学家们总想找出一些事实，目的只在于证明一个假说而排斥其余的，但是还没有理由说他们应该永远获得成功。

再者，在哲学里，两种敌对的假说都能够说明一切事实，这似乎并不罕见。因此，举例来说，人生可能是一场大梦，而外部世界所具有的实在程度不过是像梦中的客体所具有的实在程度而已；但是，尽管这种看法和已知的事实似乎并非不一致，然而还是没有理由要选择这种看法而抛弃掉普通常识看法，根据普通常识看法，别的人和别的事物都确实存在着。这样，一致性作为真理的定义就无效了，因为没有证据可以证明只有一个一致性的体系。

对于真理的这个定义，还有另外一个反驳，即认为“一致性”的意义是已知的，而在事实上，“一致性”却先假定了逻辑规律的真理。两个命题都真确时，它们是一致的；当至少其中一个是虚妄时，彼此就不一致了。现在，为了要知道两个命题是否都是真确的，我们就必须知道像矛盾律这样的真理。比如说，根据矛盾律，“这棵树是一棵山毛榉”和“这棵树不是一棵山毛榉”这两个命题就不是一致的。但是倘使以一致性来检验矛盾律本身，我们便会发现：倘使我们假定它是虚妄的，那么便再没有什么东西是与其他东西不一致的了。这样，逻辑规律所提供的乃是架子或框架，一致性的试验只是在这个框架里适用；它们本身却不能凭借这种试验而成立。

由于上述两个原因，便木能把一致性作为提供了真理的意义而加以接受，虽则一个最重要的真理验证，往往是要在相当数量的真确性之后才成为已知的。

因此，我们不得不又回到了原来的问题——把符合事实看成是构成真理的性质。我们所谓“事实”是什么，信念和事实间所存在的相应关系的性质又是什么？为了使信念真确起见，这些仍然应当精确地加以界定。

根据我们的三个必要条件而论，我们就必须找出一种真理的理论来，（1）它许可真理有一个反面，即虚妄，（2）把真理作为是信念的一个性质，但（3）使真理的性质完全有赖于信念对于外界事物的关系。

因为必须容许有虚妄存在，所以便不可能把信念认作是心灵对一个单独客体的关系了；当然，这个客体是指我们所相信的东西。如果信念就是如此，我们便会发现，它将会和认识一样地不承认真理的反面——虚妄，从而就会永远是真确的了。这一点可以举例说明。奥赛罗虚妄地相信苔丝狄蒙娜爱着卡西欧。我们不能说，这种信念存在于对一个单独客体（“苔丝狄蒙娜对于卡西欧的爱情”）的关系之内。因为如果真有这样一个客体，这个信念就会是真确的了。事实上并没有这一客体，因此，奥赛罗便不能对这样的客体有任何关系。为此，他的信念便不能存在于对这个客体的关系之内。

或者可以说，他的信念是对另一个不同的客体（“苔丝狄蒙娜爱卡西欧”）的一种关系；但是，当苔丝狄蒙娜并不爱卡西欧的时候，却来假设有这样一个客体，这和假设有“苔丝狄蒙娜对卡西欧的爱情”差不多是同样困难。为此，最好是觅得一种信念的理论，而这种理论不使信念存在于心灵对于一个单独客体的关系之内。

通常，总是把关系认为永远是存在于两造之间的，但是事实上并不永远如此。有些关系要求三造，有些要求四造，诸如此类。例如，以“之间”这个关系为例。仅就两造而论，“之间”这个关系就是不可能的；三造才是使它成为可能的最小数目。约克是在伦敦和爱丁堡之间，但假如世界上仅有伦敦和爱丁堡，那么在一个地方与另一个地方之间便不可能有什么东西了。同样，嫉妒也需要有三个人才行：没有一种关系不至少牵涉到三个人的。像“甲希望乙可以促成丙和丁的婚姻”这样的命题，则牵涉到四造的关系；那就是说，甲、乙、丙和丁都在内，所牵涉到的关系，除了以牵涉到全体四个人的形式表达以外，再不可能有其他形式来表达。这样的事例可以无穷无尽，但我们所说的已经足以表明，有些关系在它们发生之前不止于需要两造。

凡是牵涉到判断或相信的关系，如果要为虚妄适当保留余地的话，就应该把它当作是几造间的一种关系，而不应该把它当作是两造间的关系看待。当奥赛罗相信苔丝狄蒙娜爱卡西欧的时候，在他的心灵之前，一定不只

有一个单独的客体：“苔丝秋蒙娜对于卡西欧的爱情”，或者“苔丝狄蒙娜爱卡西欧”，因为这个客体还需要有一个客观的虚妄，这种客观的虚妄是不依赖任何心灵而常在的；虽然这一理论在逻辑上无可反驳，但是只要有可能，还是要避开不用。因此，如果我们把判断当作一种关系，而把心灵和各种不同的有关客体都看成是这种关系中的机缘际会，虚妄就比较容易说明了；那也就是说，苔丝狄蒙娜和爱情和卡西欧，在奥赛罗相信苔丝狄蒙娜爱卡西欧的时候，都是常在的关系中的各造。因为奥赛罗也是这种关系中的一造，因此，这种关系就是四造间的一种关系。当我们说它是四造的一种关系时，我们并不意味着，奥赛罗对于答丝狄蒙娜具有某种关系，也不意味着奥赛罗对于爱而又对于卡西欧具有着同样的关系。除了“相信”以外，别种关系也是如此；但是显而易见的是，“相信”并不是奥赛罗对于有关三造的每一个所具有的那种关系，而是对他们整个所具有的关系：其中只有一例涉及“信念”关系，但是这一例就把四造都联结在一起了。这样，在奥赛罗怀着他的信念那一刻，实际所发生的情形乃是：所谓的“信念”关系把奥赛罗、苔丝狄蒙娜、爱情和卡西欧四造联结在了一起，成为一个复杂的整体。所谓信念或判断并不是什么别的，只不过是把一个心灵和心灵以外的不同事物连系起来的这种信念关系或判断关系罢了。一桩信念行为或判断行为，就是在某一特殊时间，在几造之间所发生的信念关系或判断关系。

现在我们就可以明了，区别真理的判断和虚妄的判断究竟是什么了。为了这个目的，我们将要采用某些定义。在每一项判断行为中，都有一个执行判断的心灵，还有涉及到它所判断的几造。我们把心灵称作判断中的主体，其余几造称作客体。这样，当奥赛罗判断苔丝狄蒙娜爱卡西欧的时候，奥赛罗就是主体，客体就是苔丝狄蒙娜度和卡西欧。

主体和客体就称为判断的组成成分。可以注意到，判断关系具有一种所谓“意义”或“方向”的东西。我们可以打个比方说，它把它的各个客体安排成一定的次序，关于这一点，我们可以借助这句话中的词的次序来表明。（在有变格的语言中，借助变格，也就是借助主格和宾格间的区别来表示这种情形。）奥赛罗的判断“卡西欧爱苔丝狄蒙娜”和他的另一个判断“苔丝狄蒙娜爱卡西欧”是不相同的，因为判断关系把组成成分的安排次序改变了，尽管在这两句中，包括着同样的组成成分。同样，如果卡西欧判断说，苔丝狄蒙娜爱奥赛罗，这个判断的组成成分虽然还是同样的，但是它们的次序却不同了。

判断关系具有某种“意义”或“方向”这一性质是它和一切其他关系所共有的。关系的“意义”就是次序和系列和许多数学概念的最终根源；但是我们无须再进一步来考虑这一方面。

我们谈到所谓“判断”关系或“相信”关系，就是把主体和客体结合在一起成为一个复杂的整体。在这一方面，判断完全和各种别的关系是一样的。只要在两造或两造以上维持一种关系，这种关系就把这几造连接成为一个复杂的整体。如果奥赛罗爱苔丝狄蒙娜，那么就有着像“奥赛罗对于苔丝狄蒙娜的爱情”这样一个复杂的整体。这种关系所连接起来的几造，其本身可以是复杂的，也可以是简单的，但是所连接起来的整体必然是复杂的。只要有一个把某几造联系起来的关系，就必定有一个由于这几造结合起来而造成的复杂客体；反之，只要有一个复杂的客体，也就必定有一个关系来联系它的各个组成成分。当一桩信念行为出现的时候，就必定有一个复杂体，而

“信念”便是其中起连系作用的关系，主体和客体便按信念关系的“意义”排成一定的次序。在考察“奥赛罗相信苔丝狄蒙娜爱卡西欧”的时候，我们已经看到，在客体之中有一个必定是一种关系，——在这个事例里，这个关系就是“爱”。但是这种关系，像在信念行为中所发生的情形那样，并不是造成包括主体和客体的复杂整体的统一的那种关系，“爱”这个关系，就像它在信念行为中那样，是客体之一，——它是建筑物中的一块砖，而不是水泥。“信念”关系才是水泥。当信念是真确的时候，就有另一个复杂的统一体，在这一统一体中，其中一个信念客体作为关系就把其余的客体联系起来。因此，如果奥赛罗相信苔丝狄蒙娜爱卡西欧而相信得正确，那么就必定有一个复杂的统一体：“苔丝狄蒙娜对于卡西欧的爱情”，它完全由信念的各个客体所组成，各个客体安排的次序和信念中的次序相同，其中一个客体就是关系，它现在是作为结合其他客体的水泥而出现。另一方面，当某个信念是虚妄的时候，便没有这样一个只由信念的客体所组成的复杂统一体了。如果奥赛罗相信苔丝狄蒙娜爱卡西欧而信得虚妄了，那么便不存在像“苔丝狄蒙娜对于卡西欧的爱情”这样一个复杂的统一体。

因此，当一种信念和某一相联系的复杂体相应的时候，它便是真确的；不相应的时候，它便是虚妄的。为了明确起见，便可以假定信念的客体乃是两造和一个关系，而两造各按信念的“意义”排成一定的次序，如果这两造按照所排列的次序被关系结成为一个复杂体，那么这个信念就是真确的，否则，便是虚妄的。这就构成了我们所寻觅的那个真理定义和虚妄定义。判断或信念是某种复杂的统一体，心灵是它的一个组成成分；如果其余各个成分排列成信念中的同样次序，结果形成一个复杂的统一体，那么这种信念便是真确的；否则，就是虚妄的。

这样，虽然真理和虚妄乃是信念的性质，但是在某种意义上，它们都是外在的性质，因为一种信念的真实，它的条件是一种不涉及信念，（大体上）也不涉及。动灵的东西，它只不过是信念的客体而已。当一个相应的复杂体不涉及心灵而只涉及它的客体的时候，一个心灵能这样相信，它就是相信得正确了。这种相应就是真理的保证，没有这种相应就只是虚妄。因此，我们同时就说明了两件事实：(a) 信念的存在依赖于心灵，(b) 信念的真理不依赖心灵。

我们可以把我们的理论重申如下：倘使以“奥赛罗相信苔丝狄蒙娜爱卡西欧”这个信念为例，那么我们就可以把苔丝狄蒙娜和卡西欧叫作客体造，把爱叫做客体关系。如果的确有“苔丝狄蒙娜对于卡西欧的爱”这样一个复杂的统一体，其中包含有几造客体，而这几造客体是按照它们在信仰中相同的次序由客体关系所联系起来的，那么这种复杂的统一体就叫作与信仰相应的事实。因此，一个信念，在有一个与它相应的事实的时候，它便是真实的，在没有与它相应的事实的时候，它便是虚妄的。

可以看出，心灵并不创造真理，也不创造虚妄。它们创造信念，但是信念一经创造出来，心灵便不能使它们成为真实的或成为虚妄的了，除非在特殊情况中，它们涉及的未来事物不超出人的信念能力的范围，譬如，赶火车。证明信念成为真确的，乃是事实，而这个事实决不（除非在例外情况中）涉及具有这种信念的人的心灵。

现在已经明了我们所说真理或虚妄是什么意义了，下一步，我们就要考虑有什么方法可以知道哪种信念是真确的或哪种是虚妄的。下一章　将完

全讨论这个问题。

第十三章　知识、错误和或然性意见

上一章　我们所考虑的真理和虚妄的意义问题，比起如何可以知道什么是真确的和什么是虚妄的这个问题来，就次要得多了。本章将要完全研究这个问题。无疑地，我们有些信念是错误的；因此，我们就不得不问：要判断如此如彼的信念并不错误，这究竟能确切可靠到什么程度呢。换句话说，我们究竟能不能够认知什么事物呢？还只是烧一时之幸，我们便相信了那是真确的呢？在解答这个问题之前，无论如何，我们必须首先决定“认知”究竟是什么意思，这个问题并不像大家所设想的那么容易。

乍看上去，我们可能以为知识的定义就是“真确的信念”。在我们所相信的是真确的时候，我们就会以为对于自己所相信的已经有了一种知识了。但是这就会不符合于“知识”这个词的普通用法。举一个小小的例子来说：倘使一个人相信已故首相的姓以字母 B 开始，他所相信的就是真确的。因为已故首相的姓名是亨利·坎贝尔·班纳曼（Bannerman）爵士。但是，倘使他相信贝尔福（Balfour）先生是已故首相，而又相信已故首相的姓以字母 B 开始，尽管这个信念是真确的，然而却不能认为就构成知识。倘使一家报纸，在收到报告战果的电讯以前，凭着聪明的预见而刊载了一次战役的结果，也可能侥幸事后证明它所刊载的结果是正确的，而也使一些经验较差的读者们产生信任。但是，尽管他们的信心是真确的，却不能说他们有了知识。因此就可以明了，当一个真确的信念是从一个虚妄的信念演绎出来的时候，便不是知识。

同样，倘使一个真确的信念是从错误的推理过程演绎出来的，即使演绎时所根据的前提是真确的，它也不能称作知识。倘若我知道所有的希腊人是人，又知道苏格拉底是人，于是我便推论苏格拉底是希腊人；这样，还是不能认为我知道苏格拉底是一个希腊人，因为我的前提和结论虽然都是正确的，但结论毕竟不是根据前提而来的。

但是是否我们应该说，除了根据其确的前提有效地演绎出来的以外，别的都不是知识呢？显然，我们不能这样说、这个定义太宽泛又太狭窄。首先，它之所以太宽泛是因为，如果说前提是真确的，它们便是可以认知的，这并不够。相信贝尔福先生是故首相的人，可以根据“故首相的姓以字母 B 开始”这个真确的前提，作出有效的演绎来，但是却不能说他知道了凭着演绎所达到的结论。因此，我们必须修改我们的定义说，知识是从已知的前提有效地演绎出来的东西。虽然如此，这还是一个循环定义：它假定我们已经知道“已知前提”的意义了。因此，这个定义至多只不过是对于一种知识，即我们所谓派生的知识，做了界说，它是和直观的知识相对立的。我们可以说：“派生的知识是根据我们直观认知的前提有效地演绎出来的东西”。在这一陈述中没有形式上的缺点，但是却留下了关于直观知识的定义问题，还有待研究。

让我们把直观的知识问题暂时搁置一旁，先来研究上边所提出的派生

的知识的定义。

反对这个定义的主要理由是：它不适当地限制了知识。常常有这种情形发生：人们怀着一种真确的信念，这种信念所以能在他们的心中滋长是因为它可以根据一些片断的直观知识有效地推论出来，但事实上，它并不是利用任何逻辑步骤根据直视知识推论出来的。

例如，我们拿由阅读而产生的信念为例。倘使报纸刊载了国王逝世的消息，那么我们相信国王故去便是非常合理的，因为如果这件事是虚妄的，便不会刊载这条新闻了。

我们有充分理由相信新闻纸的断言：国王逝世了。但是在这里，我们的信念所依据的直观知识是从看到刊载这则新闻的印刷物而派生的有关感觉材料存在的知识。这种知识很难浮现到人的意识之内，除非一个人的阅读能力很差。一个小孩子可能知道每个字的形状，很吃力地一点一点念下去，才能了解它们的意义。但是，随便一个惯于阅读的人却不然，他看下去马上就知道每个字的意思，除非他经过一番反省，否则便不会觉察到他的这种知识原是从“看见铅印字”这种感觉材料得来的。因此，虽然根据每个字去有效地推论它们的意义是可能的，而且读者也能做得到，但是事实上却没有做到，因为实际上他并没有做出任何可以称之为逻辑推理的步骤。但是，要说读者并不知道新闻纸刊载国王谢世的新闻，那就会荒谬了。

所以，不论直观的知识的结果如何，哪怕只凭联想的结果，只消有一个有效的逻辑联系，而当事人又能凭借反省觉察到这种联系时，我们就应该承认它是派生的知识。除了逻辑的推理以外，事实上我们可以借助许多别的方法从一个信仰得到另一个信仰：例如，从印刷物过渡到它的意义说明了这些方法。这种方法可以称为“心理的推理”。只消有一套可发现的逻辑的推理跟心理的推理并行，我们便可以认为这种心理的推理是获得派生的知识的一个方法。因为“可发现的”这个词意义很模糊，所以这就使得我们对于派生的知识所下的定义，不如我们所期望的那么精确：它并没有告诉我们需要多少反复思索才能做出这发现来。但是事实上，“知识”并不是一个精确的概念：在本章的讲述中，我们将要更充分地明了，它和“或然性意见”是混在一起的。因此，就不必去寻找一个非常之精确的定义，因为任何定义总归要引起误解。

虽然如此，一谈到知识，主要的困难倒不是发生在派生的知识上，而是发生在直观的知识上。只要我们研究派生的知识，我们就要退回到识别直观的知识上来。但是谈到直观的信仰，要想发现一个标准来区别哪些是真确的，哪些是错误的，那决不是一件容易事。在这个问题上，简直不可能达到非常精确的结果：我们一切的真理知识都带有几分存疑的程度，一种理论只要忽略了这个事实，显然它就是错误的。虽然如此，若要减少这个问题的困难，还是有补救办法的。

首先，我们的真理理论提供了这种可能性：我们在保证无错误这种意义上，可以把某些真理区别为自明的。当一种信念是真确的时候，我们便说，有一个和它相应的事实，在这个事实中，这种信念的几个客体便构成一个单独的复合体。只消这种信念可以满足本章中所考虑的那儿尚未十分明确的条件，就可以说这种信念构成了这个事实的知识。

但是谈到任何事实，则除了由于信念所构成的知识之外，我们也可以具有一种由于知觉所构成的知识（在这里，知觉这个词是取其可能的最广义

的用法)。譬如，倘使你知道日落的时间，你便可以在那个时间知道日落这桩事实：这是通过真理的知识所得来的有关事实的知识；如果天朗气清，你也可以举目西眺而确实看见沉沉西落的太阳；这时，你便是通过事物的知识而知道同一件事实了。

因此，谈到任何复杂的事实，在理论上，总有两种方法可以认知它：(1)是借助于判断，在判断中，事实的各木同部分都被认为是像它们在事实中那样地互相关连；(2)是借助于认识复杂事物的本身，这可以称作知觉（广义地说)，虽然它决不以感觉的客体为限。现在可以注意到，第二种认知复杂事物的方法、也就是认识的方法，只有在真存在这样一桩事实时才是可能的；而第一种方法，像一切判断一样，可能会发生错误。

第二种方法把复杂事物整个提供给了我们，因此只有在整体的各部分之间具有一种关系把它们结合成为这个复杂的整体时，它才是可能的。第一种方法便完全不同了，它是把各部分和它们的关系分别提供给我的，并只要求各部分和它们的关系的实在性：关系可能不是按照判断的方式把各部分联系起来的，但还是可以出现那样的判断。

应当记得，在第十一章　结束时，我们曾提出可能有两种自明性，一种向我们提供真理的绝对保证，另一种则只提供部分的保证。现在我们可以把这两种加以区别了。

我们可以说，当我认识一桩和真理相对应的事实时，这个真理就是自明的（就其首要的绝对意义而言)。当奥赛罗相信苔丝狄蒙娜爱卡西欧的时候，倘使他的信念是真确的，那么和它相应的事实就是“苔丝狄蒙娜对于卡西欧有恋情”。关于这件事实，除了苔丝狄蒙娜以外，没有人能够认识到；因此，就我们现在考虑的“自明”意义而言，苔丝狄蒙娜爱卡西欧这个真理（倘使它是一件真理)，只有对苔丝狄蒙娜是自明的。所有的精神事实和所有的关于感觉材料的事实，都含有这种私人的成分：因为能够认识这些精神事物或者与之有关的感觉材料的只有一个人，所以就现在我们所谓自明的意义而言，它们就只能对一个人是自明的。因此一切事实，只要是有关特殊的存在事物的，就都不能够对一个人以上是自明的。另一方面，事实只要是有关共相的，便没有这种属于私人的成分。许多心灵都能认识同一的共相；因此，共相之间的关系对于许多不同的人来说，就可以凭着认识而为人所知。在任何情形中，只要我们是凭着认识而知道一桩由若干词项组成的一种一定关系的复杂事实，那么对于这些词项是如此联系起来的这个真理，我们便说它具有首要的或绝对的自明性，在这种情形中，如此联系起来的词项，便必然是真确的。所以，这种自明性是真理的一个绝对保证。

但是，这种自明性虽然是真理的绝对保证，然而它却不能使我们可以绝对地肯定，在任何已知的判断中，我们所说的判断就是真确的。假设我们首先觉察到了太阳在照耀着，这是一件复杂的事实，于是便判断说“太阳在照耀着”。从知觉过渡到判断的时候，是必须对已知的事实加以分析的：我们必须把这件事实的组成成分“太阳”和“照耀着”拆开来。在这一分析过程中，是可能会犯错误的；因此，即使一桩事实具有首要的或绝对的自明性时，一个大家都信以为和事实相应的判断并不见得就是绝对不错的，因为它也可以不真正和事实相应。但是，倘使它和事实相应（就上章所说明的“相应”意义而言)，那它就必然是真确的了。

第二种自明性，主要是属于判断的，而不是由于把一桩事实直接知觉

为一个单独的复杂整体得来的。这个第二种自明性会有程度上的差别，它可以从最高程度递减到仅只是支持这种信仰的一种倾向。譬如说，一匹马沿着一条路面坚硬的大道从我们这里匆匆走过去。最初，我们不过肯定我们听见了马蹄声罢了；渐渐地，倘使我们仔细听下去，有一个片刻我们会以为那是幻想，或者是楼上的百叶窗声，再不然就是我们的心跳声了；最后，我们会怀疑起来，究竟有没有什么声音，以后我们又以为我们不再听见什么。终于，我们知道我们什么全听不见了。在这段过程中，便有一个连续的自明等级，从最高程度到最低程度，这种等级并不是在那些感觉材料的本身之中，而是在根据它们所做的判断里。

或者，我们再假定拿两个颜色来做比较，一个是蓝色，一个是绿色。我们可以十分肯定地说，它们是两种不同的颜色；但是，倘使让绿色逐渐改变得越来越像蓝色，于是首先应变成蓝绿色，然后变成稍绿的蓝色，再变成为蓝色，那么总会达到这样的一个时候：我们会怀疑起来，它们究竟有没有什么区别；然后又会达到一个我们知道看不出有什么区别的时候。拨弄乐器时，或者在有连续等级存在的其他情况中，也有同样的情形。

这样说来，这一类自明性就是个等级问题了；等级高的要比等级低的更加可靠，似乎这一点是显然可见的。

在派生的知识中，我们的根本前提必须具有相当程度的自明性，前提和从前提所演绎出的结论两者间的关系也必须如此。以几何中的一段推理为例。单单我们所据以出发的定理是自明的，还不够；在推理的每一步骤中，前提和结论的关系必须也是自明的才行。在困难的推理中，这种关系的自明性往往在程度上是很低的；因此，遇到严重困难的时候，推理的错误并不是不可能的。

根据以上我们所谈的，显然可见，谈到直观的知识和派生的知识这两者，倘使我们认为直观知识的可靠程度和其自明性的程度成正比，那么从显著的感觉材料的存在和逻辑上及数学上比较简单的真理（这都可以认为是十分确切不移的），直到那些其或然率比它的反面大得不多的判断为止，其可靠性是有着等级的差别的。我们所坚决相信的如果是真确的，就叫作知识，不论它是直觉的，还是用逻辑的方法从直观的知识推理（逻辑地或心理地）得来的。我们所坚决相信的如果不是真确的，就叫作错误。凡我们所坚决相信的如果它既不是知识，又不是错误，同时我们所不坚决相信的，根据它没有最高的自明性或者不是从自明性最高的事物而得来的，都可以叫作或然性的意见。因此，大部分通常可以认为是知识的东西，多少都是或然性的意见。

有关或然性的意见，我们可以从一贯性得到很大的帮助，我们反对把一贯性作为真理的定义，但是却常常可以把它当作一个标准。一套各自独立的或然性意见，倘使是相互一贯的，那么它们就比其中任何单独一个的或然性要大些。科学上的许多假设，便是以这种方式取得了它们的或然性。它们被嵌进了各种或然意见的一个一贯的体系，它们要比在单独时的或然性更大些。同样情形也可以适用于哲学上的一般假设。往往在一个单独事例里这类假设似乎是极可怀疑的，但是当我们考虑到它们把秩序和一贯性带进到许多或然性的意见的时候，它们就变得几乎是可靠的了。这一点，特别可以适用在像是区别梦和实际生活这样的事情上。如果我们的梦夜夜都跟我们的日间生活那样一致，我们便简直不知道是应该相信梦，还是应该相信实际生活了。但事实上，检查一下一贯性便否定了梦，而肯定了实际的生活。这种检查虽

然在成功的地方增进了或然性，但是它永远不可能提供绝对的可靠性，除非是在一贯的体系中已经有相当程度的可靠性。因此，仅仅把或然性意见加以组织，这种作法本身永远也不会使或然性的意见变成为无可怀疑的知识。

第十四章　哲学知识的范围

到此为止，我们所谈关于哲学的一切简直还没有接触到大多数哲学家作品中最占篇幅的那许多问题。大多数哲学家们——无论如何，有着很多哲学家——都承认能够凭先验的形而上的推理来证明宗教的基本信条、宇宙的根本合理性、物质的虚幻、一切恶的非实在性，等等。无疑，有许多穷毕生之力研究哲学的学者一心希望找出理由来使人相信这类论点；对于他们，这个希望是一个主要的鼓舞。但是，我相信这份希望是徒劳无功的。关于宇宙整体的知识，似乎并不是凭形而上学所能获得的；单凭逻辑规律所提出来的证据，认为某种东西必然存在而某种其他东西木能存在，似乎都经不起批判性的深入研究。在本章中，我们将要简单地考虑这种推理所采取的方式，目的是要发现我们可木可以期望这种推理是有效的。

黑格尔（1770－1831）是我们所想要加以研究的一位近代抱有这种见解的伟大代表。

黑格尔的哲学很艰深，对于黑格尔哲学的真正解释，各家诠释的意见不同。我所要采取的，倘使不是大多数诠释家的解释，也是属于多数的见解，它的优点是提供一种有趣的重要哲学的类型。根据这种解释，他的主要论点是：凡是缺乏“整体”性的东西，显然就是片断的，如果没有世界上其余部分补充它的话，显然它便不能够存在。一个比较解剖学家可以从一块骨头看出一个生物的全貌，照黑格尔的意见说来，形而上学者应当也可以从实在的任何片断看出实在的整体是什么样子，——最低限度，应该可以看出它的大致轮廓来。表面上个个各自分离的片断实在，好像都有套钩把它和别个的片断实在钩在一起。那另一片断的实在又有新的套钩，这样下去，直到整个宇宙又重新建立了起来。

照黑格尔的看法，这种本质上的不完整性会同样在思维世界和事物世界中出现。在思维世界中，倘使我们举出一个任何抽象的或不完整的观念来，经过一番研究以后，我们便会发现，如果我们忘记了它的不完整性，我们便会陷入矛盾之中；这些矛盾把我们所谈的这个观念变成为它的对立物或者对立面。为了避免这种情形，我们便必须找出一个较完整的新观念来，它就是我们原来的观念和它的对立面这二者的综合。这个新观念，比起我们所从而出发的那个观念较为完整些；然而可以发现，它不但仍然不是全然完整的，而且还会变成为它自己的对立面，结果它与这个对立面必然又会结成一个新的综合。黑格尔就以这种方式前进，一直达到了“绝对观念”；根据他的见解，绝对观念没有不完整，没有对立面，也便无需有更进一步的发展。因此，绝对观念是适于描述绝对实在的；而一切较低的观念都是把实在描述成从局部看过去的那种样子，而不像一个人同时通盘观察整体时所看见的那种样子。因此，黑格尔结论说，绝对的实在自成一个单独的和谐体系，它是超空

间和超时间的，不含任何程度的恶，它完全是理性的，完全是精神的。

在我们所认知的世界中，任何与这相反的现象，他相信都能够用逻辑方法证明：那完全是由于我们对于宇宙所作的乃是局部观察的缘故。倘使我们像是我们所假定上帝的那种看法来看宇宙整体，那么空间、时间、物质和恶以及所有的努力和斗争，便都会消逝木见了；我们所看见的，便应当是一个亘古常存的完美不变的精神统一体。

在这种概念之中，不可否认他有一种东西很崇高，我们都愿意承认它。然而，仔细研究支持这种概念的论证之后，就看得出它们包括着许多错乱和许多不能保证其确实性的假定。这个体系得以建立起来的基本信条是：一切不完整的必定是不能自存的，而必须先有其他事物的支持才能存在。所坚持的理由是，任何事物只要它和其本身之外的事物有关，那么在它自己的性质之中便必然包括着对于自身之外那些事物的某些关系。因此，自身之外的那些事物如果不存在的话，这件事物也便不可能成其所以为它自己。比如说，一个人的性质，是由于他的记忆、他的其余知识和他所具有的那种爱憎感情等等构成的；因此，假如没有他知道的、或者喜爱的、或者憎恨的客体，他便不可能成其为他自己了。他基本上显然是一个片断的部分，把他作为实在的整体，他就会是自相矛盾的了。

然而，整个这种观点的关键，在于对一件事物的“性质”这个概念上，性质的概念似乎指“关于这件事物的一切真理”。当然，这情况是指把一桩事物和另一桩事物联系起来的真理，倘使这另一桩事物并不持续存在，这个真理便也不能持续存在。但是，一桩事物的真理并不是这桩事物本身的一个部分，尽管根据上述的习惯说法，它必然会是这桩事物的“性质”的一部分。如果一桩事物的“性质”，我们是指的关于这件事物的全部真理，那么显然可见，除非我们知道宇宙中一切事物对于一切别的事物的关系，不然我们便不会知道一件事物的“性质”。但是，倘使我们是以这种意义在使用“性质”这个词的，那么我们便必须抱有这种见解：在不知道一件事物的“性质”的时候，无论如何，在木完全知道它的性质时候，这件事物还是可以为我们所知道的。当“性质”一词用在这种意义上的时候，对事物的知识和对真理的知识便会发生混淆。我们可以凭着认识而对一件事物具有知识，哪怕有关它的命题，我们所知道的寥寥无几，——理论上，我们并不需要知道有关它的任何命题。因此，所谓认识一件事物，其中并不包括对于这件事物的性质的知识（在上述的意义上）。虽然认识一件事物涉及到我们对于一件事物所认知的任何一个有关它的命题，但是并不涉及到有关它的“性质”的知识（在上述的意义上）因此，(1)认识一件事物，在逻辑上并不包括有关它的各种关系的知识，(2)有关一件事物的某些关系的知识之中并不包括有关它的全部关系的知识，也不包括有关它的性质的知识（在上述的意义上）。比如说，无须牙科医生（他不直接感觉我的牙痛）告诉我牙痛的原因，因此也无须根据上述的“性质”意义来认知它的性质，我就可以知道我牙痛，而且这种知识是充分完备的认识的知识；所以一件事物具有各种关系的这个事实，并不证明它那些关系在逻辑上是必要的。那就是说，单从事物就是这个样子，单从这一事实出发，我们演绎不出它应该具有它在事实上所具有的那些各种不同的关系来。

这似乎是可以理解的，因为我们已经知道了这一点。

因之，我们无法证明，宇宙作为一个整体来说，像黑格尔所相信的那

样，是自成一个单一的谐和体系的。而倘使我们不能证明这一点，我们便也不能证明空间、时间、物质和恶的非实在性，因为这是黑格尔根据这些事物的片断的性质和关系的性质演绎出来的。因此，我们就只好零碎地考察世界，也就无法认知和我们的经验通然不同的宇宙各个部分的性质了。这种结果，尽管使那些因哲学家们所提出的体系而满怀希望的人们大失所望，但是它却和我们当代归纳法的和科学的气质相和谐，而且又被人类知识的全部研究所证实，这在前几章中已经陈述过了。

形而上学者的一个最雄心勃勃的企图，就是想要证明实际世界中这样那样的外表特点都是自相矛盾的，因此便不可能是实在的。然而，近代思想的整个趋势却越来越趋向于指出这些假设的矛盾都是虚假的，并指出从我们对于事物必定是如何如何这类的考虑而能先验地证明的东西是很少的。关于这一点，空间和时间可以提供一个很好的例子。

空间和时间，在广袤上似乎都是无限的，可以无限地加以分割。倘使我们沿着一条直线不论往哪个方向走，都难于使人相信最终我们会走到最后的一个点，——过了这个点便什么东西也没有，连空无一物的空间也没有了。同样，倘使我们想象在时间中向前或向后旅行，也难于使人相信可以达到一个太初或者一个末日，——再过去就什么都没有了，连空无一事的时间也没有。所以，空间和时间的范围似乎是无限的。

再者，倘使我们在一条线段上取两个点，不论这两点间的距离如何小，显然它们之间还存在着一些别的点；每一距离都可以分成两半，这两半又都可以再分成两半，这样便可以无限地二分下去。就时间而论，也是类似的。在两个瞬间之间，不论经历的时间如何短促，显然似乎在它们之间还存在着一些别的瞬间。这样，空间和时间便似乎都是可以无限分割的。但是，哲学家们所已经提出来的论证却是和这些显而易见的事实——即空间和时间的无限广素和无限的可分割性——相反，他们想要指明事物的集聚不可能是无限的，因此，空间中的点的数目，或者时间中的瞬间的数目，便必然是有限的。这样，在空间时间的表面性质和假设中的无限集聚的不可能性，这两者之间便出现了一个矛盾。

康德是首先强调这一矛盾的人，他演绎出时间和空间的不可能性，他说空间和时间都只是主观的。从他以后，许多哲学家们便相信空间和时间纯粹是现象，不相信它们真就是世界的性质。但是因为现在有了数学家的辛勤研究，其中以乔治·康托尔为最，已经表明无限集聚的不可能性是错误的。它们并不是在事实上自相矛盾，而仅仅是某些比较固执的心理偏见的矛盾。因此，把空间和时间认为是不实在的那些理由，已经变得无效；形而上学思想结构的主要泉源之一也已经枯竭了。

然而，数学家们并不满足于指出空间可能就是一般所设想的那样；他们又指出：就逻辑范围所能指明的而论，有许多别种形式的空间也同样是可能的。欧几里得的某些定理，就常识看来是不可少的，过去也被哲学家认为是不可少的；但是现在知道它们之所以表现为不可少只是由于我们熟悉实际的空间的缘故，而并不是出自任何先验的逻辑基础。数学家们想象了种种世界，都是欧几里得的公理不可能在其中生效的，从而利用逻辑摆脱了一些常识上的偏见，并指出可能有些空间或多或少和我们所居住的这个空间不同。其中有些空间和欧几里得空间的区别是很小的（后者只涉及我们能测量的距离），以致于不能凭观察发现我们的实际空间是严格地属于欧几里得空间，

还是属于这些其他类别空间中的一种。这样，情况便完全倒转过来了。过去，似乎经验只把一种空间留给了逻辑，而逻辑却指明这一种空间是不可能的。现在，逻辑尽量脱离经验而提出了许多种空间，而经验只能在其中作出部分的决定。因此，当我们对于“是什么”的知识比过去以为会有的，显得少了的时候，我们对于“可能是什么”的知识，便会大大增加。我们发现，现在我们不是被关在连角落和缝隙全都可以探查到的狭隘的四壁里，而是在一个充满着种种可能性的广阔世界之中，在这里有许多事物还是人们所不知道的，因为要知道的事物是太多了。

在空间和时间中所发生的情况，在别的方面也已相当程度地出现了。想用先验的原则来给宇宙加以规范的企图已经破产。逻辑已不像过去那样是各种可能性的阻碍，而成为了人们想象力的伟大解放者：它提供无数的方法，都不是不假思索的常识所能够理解的；它并且把抉择的重任留给了经验，在有抉择可能的时候，让经验来在逻辑所提出的那许多世界之中为我们做出抉择。这样，关于一切存在的知识，就只限于我们从经验所能够知道的东西，——而不是限于我们所能实际经验到的东西了；因为我们已经明了，有许多描述的知识是论及我们并没有直接经验的事物的。但是，就一切描述的知识而论，我们需要有共相间的一定关系来使我们能从这样或那样的材料推论出我们的材料所表示的某种客体。因此，就物理客体而言，比如说，感觉材料乃是物理客体的表征这个原则，它本身就是共相的一个关系；而且只有借助于这个原则，经验才能使我们获得有关物理客体的知识。这也同样适用于因果律，或者降而适用于普遍性较差的原则（如引力定律）。

像引力定律的原则就是凭借经验和某种完全先验的原则（例如归纳法原则）的结合而得到了证实，或者是表现出很大的或然性的。因此，我们的直观知识（它是我们所有其他真理知识的根源）就有两种：一种是纯粹的经验知识，它告诉我们有关我们所认识的特殊事物的存在和它们的一些性质，另一种是纯粹的先验知识，它告诉我们关于共相之间的关系，使我们得以根据经验知识中所提供的特殊事实作出推论。我们的派生的知识永远依赖于某种纯粹的先验知识，通常也依赖于某种纯粹的经验知识。

倘使我们上述的一切是真确的，那么哲学的知识和科学的知识便基本上没有区别；没有一种知识之源是只供哲学吸取而不供科学吸取的，哲学所获得的结果也不会和科学所获得的结果有根本的差异。哲学的根本特点便是批判，正是这种特点使得它成为一种和科学木同的学问。哲学对于科学上和日常生活上所使用的那些原则都要加以批判地研究，而且要从这些原则中找出它们的不一致来；只有在找不到摈斥它们的理由的时候，才把它们作为批判研究的结果接受下来。许多哲学家都这样相信：倘使科学所根据的那些原则摆脱了一切毫木相关的东西的纠缠之后，而能提供给我们有关宇宙整体的知识，那么这种知识便和科学知识同样地可以要求我们信仰；但是我们的探讨还没有揭示出任何这种知识来，因此关于大胆的形而上学者的特殊学说，主要地便只能有否定的结果了。

但是关于普通可以作为知识加以接受的东西，我们的结果主要地是肯定的；我们很少找到可以摈弃这种知识的理由，作为是批判的结果，而且我们认为也没有什么理由可以认为，人并不能掌握他通常所信以为具有的那种知识。

然而，当我们说哲学是一种批判的知识的时候，必须加上一定的界限。

倘使我们采取完全怀疑者的态度，把自身完全置于一切知识之外，而又从这个立场来要求必须回到知识的范围之内；那么我们便是在要求不可能的事，而我们的怀疑主义也就永远不会被人所驳倒了。因为一切的批驳言论都是从争论者所共同具有的知识出发的；没有一种论证应该从空洞的怀疑出发。因此，倘使要达到任何结果，哲学所运用的批判的知识，便必然不属于破坏性的一类。对这种绝对的怀疑主义，并没有逻辑的论证可以提出反驳。

但是，这种怀疑主义是不合理的，这一点却不难明了。笛卡儿的“方法论的怀疑”是近代哲学的开端，并不属于这一类；它是那种我们所断定属于哲学本质的批判方法，他的“方法论的怀疑”在于怀疑任何似乎可以怀疑的事物，在于有了一点显然的知识，再经过一番思索之后，便自己思忖是否他觉得真的知道了这件事物。这就是构成为哲学的那种批判方法。有些知识，例如关于我们的感觉材料存在的知识，无论我们如何平心静气地彻底思索它，也表现出它是不容加以怀疑的。关于这种知识，哲学的批判并不是要我们不去相信它。但是有些信念——例如，相信物理客体恰恰和我们感觉材料相像——直到我们开始思索的时候，还是我们所怀有的一个信念；但是一经仔细探讨过之后，这个信念就不存在了。像这类的信念，除非另有支持它们的新论证被发现，不然哲学就劝告我们要把它们丢弃掉。但是有些信念，不论我们怎样仔细地研究，看来仍是无可反对的。

要摒弃这种信念是不合理的，而且也不是哲学所要提出的东西。

总之，我们所要达到的批判并不是毫无理由地就决定摒弃每种显而易见的知识，而是根据每种显而易见的知识的价值来对它加以衡量，经过衡量以后，保留下来任何表现为知识的东西。因为人类是容易犯错误的，所以必须承认还有错误的危险。哲学可以公道地自认为，它可以减少错误的危险，而且就某些情形而论，它使得错误小到实际上是微不足道的程度。在这个必然会发生错误的世界里，若想作得比这更多，便是不可能的了。况且也没有慎重的哲学倡导者会说，他们所要完成的会比这还多。

第十五章　哲学的价值

现在，对于哲学上的一些问题我们总算已经作了一番简略而远不完备的评论。在结束本书时，最好再来考虑一下：哲学的价值是什么？为什么应当研究哲学？在科学和实际事务的影响之下，许多人都倾向于怀疑：比起不关利害又毫无足取的辨析毫芒，比起在知识所不能达到的问题上进行论战，哲学比起它们来又能强多少？所以，现在就更需要考虑这个问题了。

对于哲学所以出现了这种看法，一部分是由于在人生的目的上有一种错误的看法，一部分也由于对哲学所争取达到的东西没有一个正确的概念。现在，物理科学上的发明创造使无数不认识这门学问的人已经认为物理科学是有用的东西了；因此，现在所以要推荐研究物理科学，与其说根本原因在于它对学生的影响，不如说在于它对整个人类的影响。这种实用性是哲学所没有的。除了对于哲学学者之外，如果研究哲学对别人也有价值的话，那也必然只是通过对于学习哲学的人的生活所起的影响而间接地在发生作用。

因此，哲学的价值根本就必须求之于这些影响。

但是，更进一步说，倘使我们想要使评定哲学的价值的企图不致失败，那么我们首先必须在思想上摆脱掉“现实”的人的偏见。“现实”的人，照这个词的通常用法，是指只承认物质需要的人，只晓得人体需要食粮，却忽略了为心灵提供食粮的必要性。即使人人都是经济充裕的，即使贫困和疾病已经减少到不能再小的程度，为了创造一个有价值的社会，还是会有很多事情要做的；即使是在目前的社会之中，心灵所需要的东西至少也是和肉体所需要的东西同样重要。只有在心灵的食粮中才能够找到哲学的价值；也只有不漠视心灵食粮的人，才相信研究哲学并不是白白浪费时间。

哲学和别的学科一样，其目的首先是要获得知识。哲学所追求的是可以提供一套科学统一体系的知识，和由于批判我们的成见、偏见和信仰的基础而得来的知识。但是我们却不能够认为它对于它的问题提供确定的答案时，会有极高度的成就。倘使你问一位数学家、一位矿物学家、一位历史学家或者任何一门的博学之士，在他那门科学里所肯定的一套真理是什么，他的答案会长得让你听得厌烦为止。但是，倘使你把这个问题拿来问一位哲学家的话，如果他的态度是坦率的，他一定承认他的研究还没有能获得像别种科学所达到的那样肯定的结果。当然，下述的事实可以部分地说明这种情况：任何一门科学，只要关于它的知识一旦可能确定，这门科学便不再称为哲学，而变成为一门独立的科学了。关于天体的全部研究现在属于天文学，但是过去曾包含在哲学之内；牛顿的伟大著作就叫作《自然哲学之数学原理》。同样，研究人类心理的学问，直到晚近为止还是哲学的一部分，但是现在已经脱离哲学而变成为心理学。因此，哲学的不确定性在很大程度上不但是真实的，而且还是明显的：有了确定答案的问题，都已经放到各种科学里面去了；而现在还提不出确定答案的问题，便仍构成为叫作哲学的这门学问的残存部分。

然而，关于哲学的不确定性，这一点还只是部分的真理。有许多问题——其中那些和我们心灵生活最有深切关系的——就我们所知，乃是人类才智所始终不能解决的，除非人类的才智变得和现在完全不同了。宇宙是否有一个统一的计划或目的呢？抑或宇宙仅仅是许多原子的一种偶然的集合呢？意识是不是宇宙中的一个永恒不变的部分，它使得智慧有着无限扩充的希望呢？抑或它只是一颗小行星上一桩昙花一现的偶然事件，在这颗行星上，最后连生命也要归于消灭呢？善和恶对于宇宙是否重要呢？或者它们只有对于人类才是重要的呢？这些问题都是哲学所设问的，不同的哲学家有不同的答案。但是，木论答案是否可以用别的方法找出来，看来哲学所提出来的答案并不是可以用实验来证明其真确性的。然而，不论找出一个答案的希望是如何地微乎其微，哲学的一部分责任就是要继续研究这类问题，使我们觉察到它们的重要性，研究解决它们的门径，并保持对于宇宙的思考兴趣，使之蓬勃不衰，而如果我们局限于可明确地肯定的知识范围之内，这种兴趣是很易被扼杀的。

不错，许多哲学家都曾抱有这种见解，认为对于上述那些基本问题的某些答案，哲学可以确定它们的真假。他们认为宗教信仰中最重要的部分是可以用严谨的验证证明其为真确的。要判断这些想法，就必须通盘考虑一下人类的知识，对于它的方法和范围就必须形成一种见解。对于这样一个问题，独断是不明智的；但是前几章的研究如果没有把我们引入歧途的话，我们便

不得不放弃为宗教信仰寻找哲学证据的希望了。因此，对于这些问题的任何一套确定的答案，我们都不能容纳其成为哲学的价值的一部分。因此，我们要再一次说明，哲学的价值必然不在于哲学研究者可以获得任何一套可明确肯定的知识的假设体系。

事实上，哲学的价值大部分须在它的极其木确定性之中去追求。没有哲学色彩的人一生总免不了受束缚于种种偏见，由常识、由他那个时代或民族的习见、由末经深思熟虑而滋长的自信等等所形成的偏见。对于这样的人，世界是固定的、有穷的、一目了然的；普通的客体引不起他的疑问，可能发生的未知事物他会傲慢地否定。但是反之，正如在开头几章中我们所已明了的，只要我们一开始采取哲学的态度，我们就会发觉，连最平常的事情也有问题，而我们能提供的答案又只能是极不完善的。哲学虽然对于所提出的疑问，不能肯定告诉我们哪个答案对，但却能扩展我们的思想境界，使我们摆脱习俗的控制。因此，哲学虽然对于例如事物是什么这个问题减轻了我们可以肯定的感觉，但却大大增长了我们对于事物可能是什么这个问题的知识。它把从未进入过自由怀疑的境地的人们的狂妄独断的说法排除掉了，并且指出所熟悉的事物中那不熟悉的一面，使我们的好奇感永远保持着敏锐状态。

哲学的用处在于能够指点出人所不疑的各种可能性。此外，哲学的价值（也许是它的主要价值）就在于哲学所考虑的对象是重大的，而这种思考又能使人摆脱个人那些狭隘的打算。一个听凭本能支配的人，他的生活总是禁闭在他个人利害的圈子里：这个圈子可能也包括他的家庭和朋友，但是外部世界是绝不受到重视的，除非外部世界有利或者有碍于发生在他本能欲望圈子内的事物。这样的生活和哲学式的恬淡的、逍遥的生活比较起来，就是一种类似狂热的和被囚禁的生活了。追求本能兴趣的个人世界是狭小的，它局促在一个庞大有力的世界之内，迟早我们的个人世界会被颠覆。除非我们能够扩大我们的趣味，把整个外部世界包罗在内；不然，我们就会像一支受困在堡垒中的守军，深知敌人不让自己逃脱，最后不免投降。在这样的生活里，没有安宁可言，只有坚持抵抗的欲望和无能为力的意志经常在不断斗争。倘使要我们的生活伟大而自由，我们就必须用种种方法躲避这种囚禁和斗争。

哲学的冥想就是一条出路。哲学的冥想在其最广阔的视野上并不把宇宙分成两个相互对立的阵营，——朋友和仇敌，支援的和敌对的，好的和坏的，——它廓然大公，纵观整体。哲学的冥想只要是纯粹的，其目的便不在于证明宇宙其余部分和人类相似。知识方面的一切收获，都是自我的一种扩张，但是要达到这种扩张，最好是不直接去追求。

在求知欲单独起作用的时候，不要预先期望研究对象具有这样或那样的性质，而是要使自我适合于在对象中所发现的性质；只有通过这样的研究，才能达到自我扩张。如果我们把自我看成就是现在的样子，而想指出世界和这个自我是如此之相似，以至于不承认那些似乎与之相异的一切，还是可以得到关于世界的知识；这样是根本无法达到这种自我扩张的。想证明这一点的那种欲望，乃是一种自我独断；像所有的自我独断一样，它对于其所迫切希求的自我发展是一个阻碍，而且自我也知道它会是这样的。自我独断，在哲学的冥想之中正如在其他地方一样，是把世界看成是达到它自己目的的一种手段；因此它对于自我看得比世界还重。而且自我还为世界上有价值的东西之伟大立定了界限。

在冥想中，如果我们从非我出发，便完全不同了，通过非我之伟大，自我的界限便扩大了；通过宇宙的无限，那个冥想宇宙的心灵便分享了无限。

因此心灵的伟大并非是那些要把宇宙同化于人类的哲学所培养出来的。知识乃是自我和非我的一种结合；像所有的结合一样，它会被支配欲所破坏，因此也就会被那想要强使宇宙服从于我们在自身中所发现的东西的任何企图所破坏。现在有一种广泛的哲学趋势是倾向于告诉我们：人是一切事物的尺度，真理是人造的，空间、时间和共相世界都是心灵的性质，如果有什么东西不是。动灵创造的，那便是不可知的，对于我们也便不关重要了。倘使我们以往的讨论是正确的，那么这种见解便是不对的。但是，它岂只是不对的而已，更有甚者，因为它让冥想受到自我束缚，终于是把哲学冥想中有价值的一切东西都给剥夺掉了。它所称为知识的，并不是和非我的结合，而是一套偏见、习惯和欲望，并在外界和我们之间拉上了一层穿不透的帷幕。能在这样一种知识论中找到乐趣的人，就正像惟恐自己的话不能成为法律的人，永远也离不开家庭的圈子。

真正的哲学冥想便完全相反，它在自我的种种扩张之中，在可以扩大冥想的客体的种种事物之中，因而也在扩大冥想着的主体之中，能找到满足。在冥想中，样样属于个人的或者自己的事物，样样依靠习惯、个人兴趣或者欲望的事物，都歪曲了客体，因而便破坏了心智所追求的那种结合。像这种个人的和私人的事物，就这样在主体和客体之间造成了一道屏障，结果成为了心智的囹圄。一个自由的心智是像上帝那样在观看的，不是从一个此地和此刻在观看的，它不期望，不恐惧，也不受习惯的信仰和传统的偏见所束缚，而是恬淡地、冷静地、以纯粹追求知识的态度去看，把知识看成是不含个人成分的、纯粹可以冥想的，是人类可以达到的。为此，自由的心智对于抽象的和共相的知识，便比对于得自感官的知识更为重视；抽象的和共相的知识是个人经历的事件所不能渗入的，感官的知识则必定依赖于独特的个人观点，依赖于人身，而躯体的感官在表现事物时是会歪曲它们的。

只要心灵已经习惯于哲学冥想的自由和公正，便会在行动和感情的世界中保持某些同样的自由和公正。它会把它的目的和欲望看成是整体的一部分，而绝没有由于把它们看成是属于其余不受任何人为影响的那个世界中的一些极细琐的片断而产生的固执己见。

冥想中的公正乃是追求真理的一种纯粹欲望，是和心灵的性质相同的，就行为方面来说，它就是公道，就感情方面说，它就是博爱；这种博爱可以施及一切，不只是施及那些被断定为有用的或者可尊崇的人们。因此，冥想不但扩大我们思考中的客体，而且也扩大我们行为中的和感情中的客体；它使我们不只是属于一座和其余一切相对立的围城中的公民，而是使我们成为宇宙的公民。在宇宙公民的身份之中，就包括人的真正自由和从狭隘的希望与恐怖的奴役中获得的解放。

因此，关于哲学的价值的讨论，我们就可以总结说：哲学之应当学习并不在于它能对于所提出的问题提供任何确定的答案，因为通常不可能知道有什么确定的答案是真确的，而是在于这些问题本身；原因是，这些问题可以扩充我们对于一切可能事物的概念，丰富我们心灵方面的想象力，并且减低教条式的自信，这些都可能禁锢心灵的思考作用。

此外，尤其在于通过哲学冥想中的宇宙之大，心灵便会变得伟大起来，因而就能够和那成其为至善的宇宙结合在一起。